Paul Evdokimov



ORTODOXIA

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ŞI DE MISIUNE AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Colecția "BIBLIOTECA TEOLOGICĂ"

Seria *"TEOLOGI ORTODOCŞI STRĂINI"*

ISBN 973-9130-75-5

Marinovici

ORTODOXIA

PAUL EVDOKIMOV

ORTODOXIA

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limba franceză
de Dr. IRINEU IOAN POPA, Arhiereu vicar

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREŞTI - 1996

Seria "TEOLOGI ORTODOCȘI STRĂINI" apare din inițiativa și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST

Coperta: *Koinonia* (comuniune) în Biserică: Sfânta Treime, înconjurată de cei doisprezece Apostoli, participând la o masă euharistică. (Engolpion de fildeș, Moldova, sec. XVII).

ISBN 973-9130-75-5

Cuvânt înainte

Conținutul acestei lucrări – scrierea cea mai însemnată a lui Paul Evdokimov – este pus în chip deslușit sub semnul ecleziologiei. Căci, în Biserică își face Ortodoxia cunoscută puterea de a schimba și de a îndumnezei, prin energiile divine necreate, omul, fiindcă doar aici încetează acesta s-o mai strâmbe și s-o împuțineze, înfrânându-se și de la primejdioasa teoretizare fără contemplație (theoria). *Această asceză o practică însă numai acela care a înțeles că omul renăscut duhovnicește, cu nădejde de mântuire, este cel care devine neîncetat ființă liturgică sau doxologică.*

De fapt, Biserica este chiar lumea care se află deja în curs de transfigurare, fiind încorporată tainic în Hristos. Însă a fi în Hristos nu înseamnă doar harul de a pregusta, sacramental, bucuria unei plinătăți viitoare, ci și înțelepciunea de a distinge și prețui corect valorile adevărate ale acestei lumi. Păstrând cumpăna dreaptă între aceste două dimensiuni ale existenței creștine, Ortodoxia a fost "calea de aur" care i-a ferit pe cei ce au ales-o și de ispita eshatologismului sterp, disprețuitor de lume și istorie, dar și de pericolul pierderii identității creștine prin cufundarea într-o istorie curgătoare. Monumentala frescă a Ortodoxiei pe care ne-a lăsat-o Paul Evdokimov este susținută mai ales de către această convingere. Dar trebuie să adăugăm deîndată că nu avem de-a face cu o sinteză de tip clasic, Paul Evdokimov știind mai bine ca oricine că o asemenea carte n-ar fi avut o audiență prea largă într-o societate cu un spirit critic avansat, dar și cu o religiozitate plăpândă.

A mărturisi Ortodoxia în sânul unei culturi care își reneagă tot mai stăruitor originile creștine, refuzând limbajul credinței, înseamnă mai înainte de toate a fi redescoperit resursele apologetice ale creștinismului răsăritean. De asemenea, mai înseamnă și a nu trece cu vederea nici una

dintre întrebările grave care frământă societatea ce participă la o asemenea cultură.

În duhul apologetic care străbate cu discreție cartea lui Evdokimov, nu vom recunoaște însă nici siguranța de sine, nici rigiditatea apologeticii apusene. Printr-o cu totul altă argumentație vom înțelege mai bine câtă putere se ascunde în ceea ce pare slăbiciune a Ortodoxiei, cât dinamism spiritual se află în credincioșia ei față de Tradiție, câtă evidență este în ceea ce are ea de negrăit. Dar, mai cu seamă, vom afla că este cu putință salvarea credinței creștine, prin Ortodoxie, în mijlocul unei societăți secularizate.

Puține cărți închinate Ortodoxiei au știut să pună într-un dialog atât de viu, atât de sincer, Scripturile și pe Sfinții Părinți cu lumea și cultura de astăzi. Cartea lui Paul Evdokimov este cu siguranță una dintre ele. De aceea, binecuvântând apariția acesteia, într-o frumoasă traducere pe care o datorăm P.S. Arhiereu-vicar Irineu Slătineanul, o recomandăm tuturor celor care vor să cunoască vocația unică a Ortodoxiei în istorie și, cu osebire, în vremurile de față.

La sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului, 1996

†TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

INTRODUCERE ISTORICĂ

CAPITOLUL I

Introducere

„Creștinismul este înfățișarea răsăriteană a culturii noastre", notează Amiel în lucrarea sa, *Jurnal intim*. Deși este un gânditor tipic apusean, Amiel încearcă să arate în ce măsură, sub raport spiritual, *toți* sunt de proveniență răsăriteană, tributari moștenirii grecești și ebraice. "Arhitectura bizantină, a exclamat Théofile Gautier, când a vizitat Sfânta Sofia din Constantinopol, este, fără îndoială, forma care-i trebuie catolicismului...". Dar omul din Apus, care și-a format gândirea la unul din acești mari dascăli: Descartes, Toma din Aquino, Calvin, dacă se întoarce cu fața spre Ortodoxie, se poate simți contrariat înaintea unei dimensiuni aparent noi, deși altădată a fost comună[1]. Acest om care poartă pecetea geniului dreptului roman, obișnuit cu o gândire clară, logică, formală, cu un sistem de concepte bine construit, va fi ispitit să pună în contrast această lume perfect organizată, cu "misticismul obscur" al ortodocșilor. Ispita este ușoară. Dar aceasta ar însemna să se subaprecieze deosebirea dintre căile felurite prin care ne apropiem de mister și nuanța metodei însăși de a percepe adevărul. Aici nu este vorba numai de antagonismul Atena-Ierusalim, greci-iudei, ci și de formarea unor mentalități istorice: Roma, Hippo, Augsburg, Geneva de o parte; iar de cealaltă parte: Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Bizanț...

"Acolo unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră", spune Evanghelia. Dar se pare că și centrele de atracție spre care se îndreaptă inima nu mai coincid perfect: pentru Catolici, acest centru este dobândirea Binelui, care are ca răsplată viziunea preafericită a lui Dumnezeu; pentru Protestanți, este autoritatea supremă a lui Dumnezeu, care justifică pe aleșii Săi numai prin credință; pentru Ortodocși este făptura cea nouă îndumnezeită, care izvorăște din

1. Se știe ce greutăți a întâmpinat Melanchton în traducerea în limba greacă a cărții *Confessio Augustana*. Nu găsea cuvintele potrivite care să exprime Teologia luterană, față de tradiția pe care el însuși o numea a Sfinților Atanasie, Vasile, Grigorie și Irineu (în scrisoarea sa către patriarhul Constantinopolului, Ioasaf al II-lea, în 1559). Vezi Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg, 1949.

iubirea de oameni a lui Dumnezeu. Afară de acestea, mai sunt și alte centre: infailibilitatea papei, cea a Sfintei Scripturi, sau cea a Bisericii, Trupul lui Hristos. Înaintea aceluiași Dumnezeu, suntem noi, oare, oameni deosebiți? Mai mult, e cu putință ca Dumnezeul creștinătății apostolice să se înfățișeze mai târziu ca Dumnezeul catolic, Dumnezeul protestant, Dumnezeul ortodox, așa cum găsim la marii maeștri ai artei un Hristos bizantin, flamand, spaniol sau rus?

Dar mai adânc decât geniul național și tipul de cultură și mai adânc decât orice chip încrustat în sufletul unui popor, se găsește germenele religios, realitatea religioasă originală, ireductibilă. Aceasta pune marea problemă a tradiției apostolice și a fidelității față de spiritul ei, care este și criteriul oricărei tradiții.

Într-adevăr, nu-i este nimănui dat să înțeleagă cu ușurință Sfânta Scriptură, fără să-și însușească interpretarea ei vie cu ajutorul istoriei, unde Duhul Sfânt a vorbit neîncetat prin profeți și sfinți. Cine citește Scriptura trebuie să fie condus, pas cu pas, ca să treacă de la tema "Împărăției lui Dumnezeu" a sinopticilor, de la concepția despre "Viața veșnică" a Sfântului Evanghelist Ioan, de la "hristologia" Sfântului Apostol Pavel, la teologia patristică a Sfintei Treimi. Trebuie mai ales să fie încorporat de Duhul Sfânt în plenitudinea harismatică a Bisericii, unde se realizează comuniunea cerului și a lumii. Astfel, când lumea iudeo-păgână a amenințat Biserica apostolilor, aceasta nu a folosit argumente speculative, ca să-i combată pe gnostici, ci a înfățișat realitatea imediată și încă vie a Cuvântului întrupat. *Părinții apostolici* și apologeții mai păstrau amintirea vie a Domnului Hristos. La rândul lor, Origen, Irineu, Atanasie nu păstrau "texte", ci credința însăși, și transmiteau, fără să verse o singură picătură, acest potir de Viață, veacurilor de aur ale sinoadelor.

Azi toată lumea poate semnala punctele de deosebire dintre confesiuni. Astfel, Catolicii se deosebesc de Ortodocși prin: *Filioque*, neprihănita zămislire a Fecioarei Maria și infailibilitatea papei; iar Ortodocșii se deosebesc de congregația protestantă a păcătoșilor care se mântuiesc numai prin credință și har, prin: structura ierarhică a preoției, succesiunea apostolică, sinergismul ascetic și sfințenia făpturii celei noi. Ortodoxia nu poate fi cunoscută, cu adevărat, numai prin aceste deosebiri, căci ea nu stă la jumătatea drumului dintre catolicism și protestantism. Aceasta se înfățișează ca un tot spiritual omogen, nefărâmițat, căci, mai presus de orice, ea este viață, depășește orice definiție. "Vino și vezi!", spune atât de bine părintele Serghie Bulgakov oricărui om de bunăvoință. În adevăr, Ortodoxia este o formă a creștinismului aproape fără caracter normativ și cea mai puțin susceptibilă de a fi transpusă în concepte[2].

2. În Occident, în secolul al XIX-lea, câțiva gânditori izolați, Carlyle, Ibsen, Kierkegaard, L. Bloy, au arătat o îngrijorare metafizică. În Rusia, toată literatura este scufundată în presimțirea răsturnărilor viitoare. Un pastor care a vizitat de curând Rusia întrebând pe un preot care este problema cea mai arzătoare a Bisericii, acesta a răspuns fără să stea la cumpănă: Parusia.

La prima vedere, pare anarhică, tocmai pentru că este foarte aproape de izvoarele palestiniene, evanghelice. Spiritualitatea sa, cultul său, însuși sufletul său își au obârșia în acești "înaintemergători ai lui Dumnezeu", în Sfântul Simeon, Sfânta Ana, Sfântul Iosif, Sfântul Ioan Botezătorul, în Apostoli, în cele dintâi generații de creștini. Cel ce poate să intre fără prejudecată în lumea ortodoxă descoperă ușor acest creștinism originar, chiar germenul său, mult îmbogățit de experiența nenumăratelor generații, dar care s-a hrănit mereu din aceeași unică rădăcină, înfiptă în pământul rodnic al Palestinei.

Evlavia sa, care pare "în afara veacului", este, în realitate, așteptarea cea mai veche care, cu elementele acestei lumi, scrie literele sfinte ale cuvântului "*maranatha*". Acest eshatologism temeinic o apără de influența lumii laice și o determină să ignore modernismul, progresismul, iluminismul dezordonat al sectelor sau obscurantismul integriștilor[3]. Faptul că apusenii revin acum la izvoarele bogate ale patristicii răsăritene și ale liturghiei demonstrează că acuzațiile pe care le aduceau Ortodoxiei că a ajuns un muzeu, un corp mumificat, nu sunt decât interpretări greșite ale unor savanți rău informați sau răuvoitori.

O cunoaștere obiectivă descoperă în orice amănunt al vieții ortodoxe același cult al fidelității față de Tradiția primară. "Așa credeau Apostolii și Părinții" este formula sacră ce pecetluiește actele sinodale și traduce grija statornică a Părinților sinoadelor. Citirea epistolelor în timpul liturghiei zilnice se cheamă "Apostolul", amănunt destul de semnificativ, căci acesta este chiar apostolul, martorul care este într-adevăr de față și care vorbește. Mai este și mărturia atât de iubită și bine păstrată a Martirilor și a Mărturisitorilor, care arată că Biserica este întemeiată pe sângele acestor "prieteni răniți ai Mirelui", pe credința lor totală. Tot așa și "Triumful Ortodoxiei", sărbătorit în prima Duminică din Postul Mare, comemorează efortul eroic al Sinoadelor, când auzim din nou glasul Părinților.

Prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, Ortodoxia nu a suferit sfâșieri lăuntrice în trupul său; nu a cunoscut nici Reforma, nici Contrareforma. Nu a fost tulburată nici de războaie religioase, nici de patimile polemicii sau ale prozelitismului. Ea nu a schimbat nimic din tezaurul apostolic al credinței. Chiar azi, dacă gândirea sa teologică progresează în chip uimitor, ea rămâne totuși identică în structura sa,

3. Schisma vechilor credincioși nu este o erezie dogmatică. Ea izvorăște dintr-o dureroasă dezamăgire, căci istoria nu înfăptuiește Împărăția Sfântă. Utopismul milenarist și teocratic dus până la ultima limită inspiră fuga de istorie, până la purificarea prin foc, un fel de sinucidere eshatologică. Sectele, deși nu prea numeroase, sunt aduse din afară pe pământul rusesc, dar nu pot fi considerate ca un fenomen al Ortodoxiei.

în spiritualitatea sa, în rugăciunea sa şi în conştiinţa sa dogmatică, cel puţin cu Biserica până la cel de al VII-lea Sinod Ecumenic (787), cea *"Una Sfântă"* înainte de orice despărţire, iar aceasta nu reflectă decât trecutul cel mai apropiat de apostoli[4]. Domnul a vorbit, apoi a părăsit această lume. A trimis pe Mângâietorul şi nu Se întoarce, sau nu este prezent în lume, până la sfârşitul ei, decât sub forma nevăzută a Sfântului Duh. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Fiul, tot aşa nimeni nu vine la Fiul decât prin Sfântul Duh. Epicleza[5], adică invocarea Sfântului Duh, stă la începutul oricărei comuniuni cu Hristos şi cu Tatăl. Între Cuvântul lui Dumnezeu şi răspunsul omenesc, între Dumnezeu şi om se interpune Duhul, care *hristifică* şi care ia "din urmă", adică din Fiul, ca să vestească "în viitor" (Ioan, 16, 15). Acest cuvânt al Adevărului, Duhul Adevărului îl rosteşte neîncetat şi îl numeşte Biserică. Alcătuită din păcătoşi, "Biserica celor ce pier" este integrată în totalitatea sa în Hristos, *Biserica este Hristos - totus Christus* şi prin aceasta este dumnezeiască, sfântă, infailibilă.

Solia ioanică a biruinţei prin care lumea a fost învinsă - căci "Cuvântul trup S-a făcut", iar "noi am văzut mărirea Sa" -, chiar contemplarea acestei măriri constituie esenţa Ortodoxiei. Ea uneşte Crucea cu Mormântul pecetluit, care se deschide sub apăsarea Vieţii, ea urmează mersul triumfal al creştinismului primar, care grava pe sarcofagiile din toate cimitirele lumii triumful asupra morţii şi îl da în vileag, la toate răscrucile sale. Când Sfântul Serafim spunea oricărui om pe care-l întâlnea: "Hristos a înviat, bucuria mea!", el transmitea chiar duhul Ortodoxiei, veselia ei, ca o notă specifică a Împărăţiei. "Uşile pocăinţei deschide-mi..., dă-mi lacrimile căinţei!", strigă ascetismul profund al Crucii; şi tot el, atent la izbucnirea propriei sale dialectici a mântuirii, la plinătatea Crucii "cea dătătoare de viaţă", duce la această cântare mântuitoare: *Abyssus abyssum invocat*: "Dintru adâncul fărădelegii mele, cer ajutorul adâncului milostivirii Tale... prin Cruce a venit bucurie la toată lumea!". Smerenia, care-i o umilă dar înfocată adorare, atinge acest realism ultim, această "simţire a sufletului" (despre care vorbeşte Origen)[6] şi care "pipăie" Cuvântul Vieţii: "ceea ce am auzit, ceea ce am văzut cu ochii noştri, ceea ce am privit şi mâinile noastre au pipăit" *(I Ioan, 1, 1)*.

4. Înseamnă acest lucru imobilism? "Arbore înverzit pe stâncă". Această imagine a prof. Fedotov înfăţişează Ortodoxia ca strâns legată de tradiţie şi în acelaşi timp confruntată cu aceleaşi probleme, unele din cele mai arzătoare, care se ridică în faţa Occidentului. Poate că concepţia sa universalistă şi caracterul său absolut eshatologic, mai cu seamă teologia sa despre Sfântul Duh o situează în avangarda reflexiunii teologice de azi.

5. Invocarea specială a Sfântului Duh în liturghia răsăriteană. În înţeles mai larg: acţiunea Sfântului Duh, care precede orice manifestare a lui Hristos.

6. Ἀφή, a se vedea Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, în "R.A.M." 1932, p. 113-145.

Acest spirit - "Apostolul" - nu este privilegiul exclusiv al Răsăritului, el însuşi nu reprezintă Ortodoxia decât în măsura în care păstrează cu fidelitate şi transmite moştenirea comună: "Pentru că viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi o mărturisim" *(I Ioan, 1, 2)*.

1. Elenismul

În Apus, începând din secolul al VI-lea, elenismul a suferit o eclipsă, până la Ioan Scot Erigena, în secolul al IX-lea. După aceea a fost tradus Sfântul Ioan Damaschin şi au apărut şcolile din mânăstirile Cartuzienilor, din Laon şi din Paris, în secolul al XII-lea. În fine, în secolul al XIV-lea, elenismul exercită o influenţă deosebită asupra misticilor germani şi mai ales asupra Renaşterii italiene. În Răsărit, Universitatea din Constantinopol, întemeiată la 425 de împăratul Teodosie al II-lea, triumfă asupra şcolilor filosofice păgâne din Atena (închise la 529 de Justinian), rămânând în aceleaşi cadre culturale[7]. Prin dezvoltarea sa rapidă, oraşul lui Constantin domină Siria şi Egiptul ocupate de arabi (secolul VII) şi joacă, timp de zece veacuri, rolul de capitală spirituală, unde se făureşte creştinismul numit "răsăritean": Ortodoxia.

Continuatoarea directă a celor mai bune tradiţii ale lumii vechi, gândirea ortodoxă, suplă, subtilă din punct de vedere dialectic, cu un gust pronunţat pentru contemplarea mistică, cu alte cuvinte Bizanţul, în plină maturitate, dezvăluie, fără discuţie, dimensiunea creştină a geniului grecesc. Acesta izvorăşte din cristelniţele baptismale adânc înrădăcinate în noul context biblic. Sfântul Grigorie Teologul[8] ne destăinuie că: "din cultura profană, noi am păstrat ceea ce duce la căutarea şi contemplarea adevărului". Contribuţia grecească, modificată de semnul botezului, intră într-o sinteză a Tradiţiei şi determină în felul acesta stilul creştinismului bizantin. Cultura sa va avea o mare pondere şi, în cele din urmă, va învinge elementele mai orientale, ereziile care proveneau din Africa de Nord şi din Asia, nestorianismul din Antiohia sau monofizismul egiptean. Tot aşa, mai târziu, vom vedea în lăuntrul monahismului o luptă îndelungată între tradiţia egipteană şi greacă, între un misticism mult mai întunecos şi tulbure şi alt misticism echilibrat şi "luminat". Acesta din urmă, chiar mai dinainte, prin graiul Sfântului Grigorie de Nisa şi al lui pseudo-Dionisie

7. Fr. Fuchs, *Die hoeheren Schulen in Constantinopel.* În anul 475, biblioteca din Constantinopol conţinea 120.000 de volume.

8. P.G., 36, col. 502. A se vedea Salaville, *De l'hellénisme au byzantinisme*, în "E.O.R.", vol. 30, 1931.

Areopagitul, a asimilat cele mai bune elemente ale gândirii neoplatonice. De îndată ce s-a ajuns la un echilibru, instabil din pricina tensiunii neîncetate a polilor săi, acesta și-a impus măsura și sobrietatea sa, a structurat din lăuntru viziunile pătrunzătoare ale spiritului speculativ al Bizanțului.

Arta sacră ne oferă, poate, expresia cea mai potrivită a acestui dar înnăscut, care predispune la dialectică - limita adevărurilor teologale și care ne obișnuiește să respirăm cu o desăvârșită ușurință aerul rarefiat al înălțimilor. Iconosofia, în continuă mișcare lăuntrică quasi-muzicală, urmărind pas cu pas misterul liturgic, adică transcendentul trăit de noi, însoțește zborurile cugetării și o întrece în tainele sale, care revelează ceea ce nu se vede și ceea ce nu poate fi spus. Cuvântul traduce forma logică a adevărului, pe când icoana este simbolul său plastic, în care taina începe să se contureze; iar prin învelișul transparent al acestei lumi, ea dăltuiește realitatea ultimă și permanentă; cu lumina taborică ea își țese urzeala-i proprie și, dincolo de fenomene, ne îngăduie să întrezărim cerul pe pământ; cu o ușoară trăsătură, cu acea transparență a Sfântului Duh, ea străpunge lumea și face să strălucească prezența transcendentă. Omul se obișnuiește să trăiască în "cu totul altceva"; iar "supranaturalul" apare uimitor de natural, familiar, intim și ajunge normativul existenței omenești.

2. Caracterul social

Teologia bizantină are o bogăție metafizică înnăscută, care îi conferă un caracter profund omenesc, social. Tot poporul, și nu numai unii, se înflăcărează pentru nuanțele cele mai subtile ale dogmelor creștine. Aparatul filosofic - cu termenii și categoriile sale șlefuite într-un mod desăvârșit - dă minții omenești putința să-și însușească datele Revelației. De fapt nu este vorba de filosofie. Aceasta este depășită în însăși esența sa și asistăm la apariția *teognoziei*, gloria nepieritoare a Bizanțului. Teologia Părinților bisericești este mereu deschisă tuturor ramurilor cunoașterii omenești, strălucitului umanism grec; dar fără să se oprească aci, ca un *paidagogos* practic și realist, ea înalță gândirea treptat, treptat la experiența legăturii directe cu Dumnezeu, o inițiază în contemplarea pură a "iubirii înflăcărate a lucrurilor" și o conduce în cele din urmă până la pragul "*hesychiei*", la acea ultimă "față către față", la îndumnezeire, adică la înduhovnicirea ființei omenești.

În cele dintâi cinci secole, asistăm la solida construire a Tradiției. Rațiunea nu s-a mulțumit nicicând cu litera tradiției, ci, ca să pătrundă

chiar sensul adevărului pe care îl transmitea, ca să formuleze temeiurile credinței, a trebuit să consimtă să se depășească, situându-se *în lăuntrul* dogmei. Nu mai este gândirea care se gândește pe sine, în autonomia ei proprie, ci este gândirea care participă la un adevăr mai mare decât ea și îl traduce.

3. Funcția de interpretare

Sfântul Apostol Pavel, vorbind atenienilor, interpretează propria lor înțelepciune și ca atare o desăvârșește. Cu fața la templul "dumnezeului necunoscut", el îl descifrează și îi dă numele lui Hristos. Rațiunea nu mai are nevoie nici să se plăsmuiască și nici să plăsmuiască, cu atât mai puțin "să construiască cu elemente date"; gândirea creștină constituie, înainte de toate, o înțelegere intuitivă a adevărului care i se înfățișează; este o citire creatoare, o *interpretare*. În celebra "simfonie" bizantină, în diarhia celor două puteri, patriarhul are privilegiul harismatic să interpreteze adevărul. Chiar Iisus nu spune "nimic de la El însuși", ci reproduce pe Tatăl. Biserica posedă harisma apostolică de a interpreta Sfintele Scripturi. Dogmele, scrierile inspirate ale Părinților, cultul constituie un comentariu viu, în care însuși Cuvântul interpretează necontenit propriile Sale cuvinte, cu ajutorul acestor forme multiple.

Orice erezie se naște din depășirea ilegală a regulilor de interpretare, statornicite de Tradiția apostolică. Conflictele ne arată că adevăratul principiu al lui *virtus traditionis* nu este cel al intelectului pur, ci își are obârșia în experierea eclesială a lui Dumnezeu; adică să-L ascultăm pe Hristos chiar din lăuntrul Trupului Său și să ne supunem interpretării pe care El însuși o dă.

Speculația filosofică a marilor eretici se împotmolește și sucombă în sterilitatea fără rost a rațiunii care se gândește pe sine. Dogma scoate înțelesul Revelației, dar structura logică a enunțurilor sale se introduce ca un fluviu între malurile negrăitei apofaze, așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare[9]: "este solia substanței dumnezeiești, aceea de a înțelege neînțelesul". Dogma hristologică sau trinitară este, în mod evident, mai presus de legile logice ale numărului, cu toate acestea, teologia, fără să cadă vreodată în iraționalism, înalță justificat gândirea în planul supra-logic, în care nu se folosesc în nici un fel legile noastre formale. Fără să le distrugă sau să le contrazică, ea ne deprinde cu discernăminte salutare: "Un bun teolog afirmă când un lucru, când altul,

9. Epistola 234, n. 2; P.G. 32, col. 868.

dacă ambele sunt adevărate"[10]. Această afirmație a Sfântului Grigorie Palama arată de ajuns coexistența planurilor sau a diferitelor nivele ale ființei. Afirmațiile aparent contradictorii (antinomiile) sunt adevărate, fiecare trebuind să fie luată în înțelesul său propriu, fără să o excludă pe cealaltă. Adevărul nu este irațional, căci el include toate aspectele și, printre altele, aspectul rațional, dar îl depășește. Adevărul nu se formulează niciodată "aceasta și nu altceva", ci "aceasta și altceva", adică el este o unitate transcendentă. El nu exclude decât greșeala, erezia, care provine totdeauna dintr-o afirmație parțială, care se înfățișează ca adevăr absolut, iar această îngustare, adică greșita negare a plenitudinii, ajunge în cele din urmă autonegare, neant.

4. Teandrismul, principiul echilibrului

Sufletul omenesc se purifică prin apa botezului și își dă seama că moare ceva în el și că se naște altceva. Gândirea omenească participă la gândirea lui Hristos. Față de metoda istorică a Antiohiei, care examinează riguros și clar litera, Biserica acordă prioritate școlii din Alexandria, care caută sensul ascuns, care descoperă spiritul, în literă. Ea purifică alegorismul de unele excese (spre ex. origenismul), dar înlătură cu toată energia orice antropomorfism conceptual, ca și imanentismul etic. Esența dogmei, spiritul său tainic rămân transcendente pentru om, ca și Dumnezeu însuși, iar distanța infinită dintre Dumnezeu și om, în condiția sa de "creatură", este întru totul salvatoare. Cu toate acestea, există un paradox al creștinismului, în echilibrul transcendenței totale a lui Dumnezeu în Sine - *absconditus* în esența Sa - și imanența lui Dumnezeu proniator - *Deus revelatus* în energiile Sale, în harul Întrupării, unde Dumnezeu cel iubitor de oameni transcende propria Sa transcendență. Este meritul sinoadelor că au respins dualismul nestorian (separația între ceea ce este dumnezeiesc și omenesc), ca și monofizismul (numai firea dumnezeiască, dizolvând firea omenească), și au statornicit astfel *teandrismul*, temelia nezdruncinată a *sinergismului* dintre lucrarea dumnezeiască și lucrarea omenească. Diofizismul și diotelismul (adică armonia dintre cele două firi și cele două voințe în Hristos) făuresc cheia de aur pentru orice problemă teologică. În adevăr, potrivit dogmei fundamentale de la Calcedon[11], dumnezeiescul și omenescul sunt unite fără amestecare și fără separare, iar în acest schimb absolut tainic al însușirilor[12] își are originea *theosis* (îndumnezeirea), scopul ultim al spiritualității ortodoxe.

10. P.G. 150, col. 1205.
11. Mansi: *Coll. concil. VII*, col. 116. "Cel Unul-Născut se face cunoscut în cele două firi neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite": ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.
12. Schimbul de însușiri dintre cele două firi în Hristos, prin unitatea vieții lor și în funcție de ipostasul unic al Cuvântului.

5. Simțirea lui Dumnezeu

Grecii au creat celebra știință retorică, adică arta desăvârșită de a convinge, care a contribuit la închegarea absolut realistă a gândirii patristice. Sfântul Vasile cel Mare[13], așa cum ne relatează prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, făcuse o regulă de aur din vechiul dicton: τὸ πᾶν μέτρον ἄριστον - perfecțiunea înseamnă măsură în orice. Omiliile Părinților, nenumăratele mărturisiri de credință și cele dintâi catehisme, fără să piardă din vedere vreodată obiectul, îl examinează, ținând seama de cel ce ascultă, de catehumen. Nu spunea Sinesius că arta supremă, pentru greci, era să poți sta de vorbă cu oamenii?[14] Dar, în același timp, gustul pentru puritatea stilului și a limbii, revenirile căutate la forma arhaică a limbii se separă în mod conștient de limbajul profan[15] și creează limba "sfântă" a liturghiei[16]. Necurmata înfiorare înaintea "tainei" credinței, nevoia firească, adevăratul cult al *catarsis*-ului ascetic și al inițierii sacramentale provin din cultivarea adâncă și înnăscută a epignozei, adică "a simțirii lui Dumnezeu"[17]. Categoria sacrului, prin toate dimensiunile sale: timpul liturgic al mântuirii, spațiul construit al Bisericii, ca și viziunea icoanei, exprimă perfect această simțire.

El determină celebrul *stil bizantin*, expresie organică a spiritualității ortodoxe, care pătrunde puternic în toate amănuntele vieții obișnuite, până acolo încât suprimă "profanul" și transformă chiar palatul *Bazileului* într-o mânăstire colosală, unde totul este orânduit după modelul liturgic și în care *Bazileul* însuși se recunoaște în mod firesc "episcop extern" și "diacon ecumenic"[18]. Idealul său este împărăția pământească în slujba Împărăției cerești. Această simțire specifică, prin esență dinamică, în opoziție cu orice "muzeu de antichități", se manifestă ca aspirație spre ceea ce este dincolo de vremelnicie, ca iubire înflăcărată până la martiraj pentru acest "*cat-holon*"

13. *Eloge*, în P.G., 36, 573 B.
14. A se vedea Norden, *Die Antike Kunstprosa*, II, 2, p. 463.
15. *Cotidiana vilescunt*, lucrurile de toate zilele ajung de nimic, spune un vechi proverb.
16. Dom O. Rousseau, *Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident*, în "Irénikon", vol. 29, 1956.
17. Expresia este a părintelui Gabriel Horn, *Le miroir et la nuée*, în "R.A.M.", 1927. În Proverbe, 2, 5, Septuaginta și Vulgata traduc cuvântul ebraic *ath* cu ἐπίγνωσις; Symach cu γνῶσις. *Origen* (în cartea *Contra Celsum*, 749) vorbește în legătură cu acest text de "Simțul dumnezeiesc" și-l traduce prin ἄισθησις. Sfântul Grigorie de Nisa îl împrumută de la Origen.
18. A se vedea Dvornik, *Le schisme de Photius*, Paris, 1950 (Unam Sanctam 19).

(universalitate), pentru această dimensiune verticală de adâncime, care nu este altceva decât sinteza absolut realistă a ceea ce cred - trăiesc toți, totdeauna, și în toate locurile. Aceste virtuți transcendente, această sete nepotolită a sufletului dăltuiesc tipul bizantin, îi imprimă o cută nepieritoare a *tradiționalismului* ortodox, al credinței nezdruncinate în rădăcina apostolică.

Cele dintâi cinci secole formează vârsta de aur a marilor Învățați, Părinți și Doctori ai Bisericii, care transmit viitoarelor generații moștenirea "Predaniei" mai dinainte formată, în liniile sale mari. Cu Leonțiu din Bizanț, în secolul al VI-lea, și cu Sfântul Ioan Damaschin, în secolul al VIII-lea, asistăm la efortul de sistematizare a doctrinei Bisericii. Trebuie să menționăm și pe celebrul scriitor mistic din secolul al VII-lea, Sfântul Maxim Mărturisitorul, și pe luceafărul care a luminat cerul bizantin, în secolul al XI-lea, în persoana atât de interesantă a misticului studit, a acestui "sărac iubitor de frați", Sfântul Simeon Noul Teolog, apoi în secolul al XIV-lea, testamentul strălucit al Sfântului Grigorie Palama. Sinodul din Constantinopol, din 1351, a canonizat doctrina palamită, ca expresia cea mai autentică a credinței ortodoxe. Sfântul Grigorie Palama, apărând pe isihaștii contemplativi din muntele Atos, a sintetizat gândirea patristică (în special a Sfântului Atanasie, a capadocienilor și a scrierilor areopagitice), într-o teologie a Slavei lui Dumnezeu. Cunoașterea apofatică ortodoxă, care este temelia și regula gnoseologiei sale, a luat, datorită acestei teologii, un avânt puternic. Palamismul, centrat asupra luminii taborice, susține deosebirea tradițională[19] dintre esența dumnezeiască absolut transcendentă și de necunoscut, și harul necreat, "energii" sau manifestări dumnezeiești, imanente și îndumnezeitoare.

6. Gnoza ca înțelepciune divină

Naivitatea lui A. Harnack, care spunea că Părinții bisericești făceau filosofie, nu mai este acum decât o piesă de muzeu. Sfântul Ioan Damaschin, în opera sa *Izvorul cunoașterii*, demonstrează lămurit că adevărul nu depinde de dialectică, ci de conținutul pe care noi îl atribuim noțiunilor și categoriilor rațiunii. Revelația formulează adevăruri care nu pot fi supuse logicii obișnuite și ne obligă neîncetat să modificăm termenii și conținutul lor (spre pildă, *ousia*, ipostas) sau să creăm alte categorii absolut noi (ex. teandrism). Forma logică și aparatura tehnică a reflexiei sunt într-o continuă devenire și își adună,

19. A se vedea textele din Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie de Nisa: P.G. 29, 497-775; 45, 248-1122; 32, 684-694; 45, 115-136 și 32, 325-340.

de ici de colo, conținutul lor, pe unde-l găsesc, pe când conținutul gândirii patristice, prin originalitatea sa și caracterul transcendent al obiectului său, depășește orice sistem. Omul se inițiază în citirea realității sensibile pe care o descifrează ca pe o parabolă a profunzimii spirituale. Urmând pe Înaintemergătorul dumnezeiesc, care intră în sanctuarul Sfintei Treimi (*Evrei VI, 20*), omul "pătrunde dincolo de catapeteasmă". Viziunea nu-și primește armătura sa intelectuală decât după aceea, în al doilea stadiu; ea nu este rațională după formă, decât după ce a fost mai întâi mistică, și acest fapt explică întreaga istorie a dogmelor. Dimpotrivă, orice erezie își are izvorul primordial într-o afirmație rațională care se altoiește apoi pe credință și o deformează.

În construirea teognoziei lor, bizantinii "aristotelizează" numai în orânduirea logică a gândirii, în demonstrații și definiții, iar acest "aristotelism" este pur formal. Dimpotrivă, când este vorba de conținutul metafizic al gândirii, atunci ei "platonizează". Metoda lor filosofică de cugetare, adâncul gândirii teologice, nu este *deductivă*, ci *postulativă*, iar postulatele sunt certitudini dogmatice. Dionisie Areopagitul susține acest adevăr, când spune că o astfel de filosofie nu demonstrează adevărul, ci ni-l arată așa cum este, prin simboluri, iar sufletul transfigurat de sfințenie și lumină[20] înțelege adevărul fără ajutorul raționamentului. Principiile fundamentale nu provin din "filosofia după predaniile oamenilor, după stihiile lumii" (*Colos. 2, 8*), ci ele sunt dogmele Revelației, trăite și învățate, ele se constituie ca "simboluri de credință". Aceste principii fundamentale reprezintă esențe ale Înțelepciunii lui Dumnezeu, care pătrund în lăuntrul trupului istoric al celor existente, ca să facă din ele o "făptură cu totul nouă". Nu este vorba de nici un *sistem* filosofic, ci numai de o *metodă* filosofică ce experimentează asupra datelor lui Dumnezeu și din care primește îndrumări. Astfel, dialectica se situează în lăuntrul dogmelor și al Scripturii. Pe de altă parte, experiența mistică a luminii face din teologie o "mistagogie" (Sfântul Maxim Mărturisitorul) și această dimensiune nouă a "minților luminate" transcende orice gândire pură.

Neoplatonismul creștin, destul de pronunțat la Sfântul Grigorie de Nisa, se integrează în climatul intelectual al Bizanțului, mai ales cu scrierile areopagitice[21]. Sfântul Maxim, Sfântul Simeon și mai ales viața duhovnicească monastică, opusă de la sine oricărei speculații pur filosofice, vor găsi în aceste scrieri mijlocul tehnic cel mai potrivit pentru exprimarea gândirii ortodoxe. Părinții bisericești au revalorificat contemplația filosofică și au considerat-o drept "învățătură

20. Epist. IX, 1; P.G., 3, 1105 CD.

21. Scrieri pomenite întâia oară la Sinodul din Constantinopol, din 553, și comentate de Ioan, episcopul Schitopolei.

pregătitoare" a spiritualității creștine și au numit pe filosofii greci "discipolii lui Moise". Alții, cum este Psellos, vedeau în oricare gândire adevărată inițierea în așteptarea mesianică. Platon a fost numit "precursor al creștinismului", căci numai el a întrevăzut ceea ce este dincolo de înțelegere și s-a oprit la concepția despre Unul[22]. Aristotel a rămas prizonier al categoriilor logice și al "demonstrațiilor", iar el este criticat numai ca teolog care se apropie de dogmă într-un chip prea omenesc. Neoplatonismul a ferit gândirea răsăriteană să alunece pe panta conceptuală și a situat-o într-o perspectivă deosebită de cea a scolasticii medievale[23], și mai ales de nominalism, necunoscut în Răsărit. De la sfârșitul secolului al XI-lea înainte, Apusul se găsește la o cotitură hotărâtoare, care-l desparte de Răsărit. De atunci, s-a efectuat o trecere de la lumea asemănării și a participării, de la viziunea de sinteză, la un univers al cauzalității eficiente, la analiza scolastică și la instruirea creștină prin școală. Seva biblică și patristică a început să slăbească și a fost înlocuită cu rațiunea teologică. Secole de-a rândul, misiunea Bisericii a fost lipsită de inspirația pur evanghelică. Scolastica formulează un fel de statut al cunoașterii religioase, cu o metodă analitică, de tip rațional. Orientul, însă, preferă cunoașterea ca înțelepciune divină, în care converg dogma, contemplarea mistică, teologia și filosofia. Cu cât Occidentul manifestă, îndeobște, nevoia de a defini, cu atât Orientul nu numai că nu are nevoie să definească, dar simte chiar nevoia să nu definească[24]. Liturghia catolică, la începuturile sale și privită în ansamblul ei, are o parte didactică, catehetică simțitor mai dezvoltată față de nota dominantă de taină din liturghia răsăriteană[25]. Dar nu există numai deosebiri de legătură și metodă, ci și de gust și interes: Răsăritul, mai mistic, cultivă meditația asupra îndumnezeirii, iar Apusul, mai înclinat spre moralizare, se interesează de felul în care omul va da socoteală de faptele sale în fața lui Dumnezeu[26]. Aceasta se vede și din preferința pedagogică pe care Apusul o acordă vieții cenobitice, mai apropiate de exercitarea virtuților și mai ușor controlabilă. Răsăritul va socoti că viața eremitică este un har deosebit dăruit celor aleși, unde omul ajunge mai de-a dreptul la unitatea și simplitatea pe care o presupune starea de îndumnezeire[27]. "Sfântul egoism"

22. Dimpotrivă, călugării mai simpli din muntele Olimp, din Bitinia, numai că auzeau de numele lui Platon și se și închinau și bâlbâiau blesteme împotriva lui.
23. A se vedea o violentă reacție a Sfântului Simeon al Tesalonicului, *Dialogue contre les hérésies*, P.G., 155, 140.
24. Y. Congar, *Neuf cents ans après*, în "L'Eglise et les Eglises", Ed. Chevetogne, vol. I, p. 46; M.D. Chenu, *La théologie au XII-e siècle*, Vrin, 1957.
25. A se vedea Baumstark, *Grundgegensoetze morgenloendischen und abendloendischen Christentums*, Rheine, 1932.
26. G. Bardy, *Le sens de l'Unité dans l'Eglise et les controverses du V-e siècle*, în "L'Année théologique", 1948, p. 167.
27. Dom A. Stolz, *L'Ascèse chrétienne*, Ed. d'Amay, 1948, p. 52-55.

aparent al unui anahoret este o normă chiar pentru cenobiți și rămâne calea cea strâmtă pentru acei câțiva, chemați să fie lumina și sarea lumii. Cu toate acestea nu există nici o deosebire de viețuire creștină, căci Sfântul Ioan Hrisostom subliniază de-ajuns identitatea de ideal a tuturor creștinilor: "Cei care trăiesc în mijlocul lumii, deși sunt căsătoriți, trebuie să se asemene în toate celelalte călugărilor"[28]. Pe vremea Părinților nu era decât o singură viață duhovnicească, universalizată în aplicările sale, iar aceasta era asceza monastică: stăpânirea asupra simțurilor, rugăciunea și citirea textelor sfinte. Tradiția consideră viața ascetică drept un dar harismatic[29]. Sfinții sunt făcători de minuni, martiri, tămăduitori și în același timp asceți.

7. Cauza eficientă și cauza formală

Apusul și Răsăritul se deosebesc, iarăși, și în concepția lor despre har și în cea despre mântuire. Teologia scolastică, îndrumată de "aristotelism", socotește că acțiunea lui Dumnezeu în lume reprezintă efectul unei *cauzalități eficiente*. Cu ajutorul unor forțe noi supra-adăugate de har, omul aspiră la viziunea directă a ființei dumnezeiești. Odată ce au ajuns în stare să săvârșească acțiuni duhovnicești, credincioșii se unesc într-o societate organizată - *ecclesia militans* - ca să cucerească lumea și Binele suprem. Aceasta este o concepție cu totul morală și juridică despre roadele răscumpărării. Pentru Răsărit, dumnezeiescul constituie rațiunea de a fi lăuntrică (*cauzalitatea formală*) care ajunge la ontologia ființelor și le determină. Fiecare ființă creată se înfățișează ca o participare la ființa dumnezeiască, ca o asemănare, care să satisfacă ideea divină despre om. Desăvârșirea omului este o lucrare care-i structurează întreaga ființă după chip și asemănare. Harul, ca înduhovnicire a ființei, prin puterile dătătoare de viață, contribuie la restaurarea omenirii și o îndumnezeiește. Dezvoltarea omului se realizează prin participarea sa la condițiile vieții dumnezeiești (nemurire, simplitate, integritate). Opera răscumpărării se situează astfel pe linia plenitudinii Întrupării: perihoreza sau schimbările între firi, care sfințesc și transfigurează omul. Pe de o parte, apusenii au o antropologie de valoare mai etică și moralizatoare, care face să cadă accentul pe meritul supranatural, pe cucerirea lumii și pe viziunea preafericită a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, antropologia răsăritenilor are o tendință *ontologică*, în care omul este iluminat și schimbat într-o ființă îndumnezeită, prin "participarea la firea dumnezeiască" (*II Petru 1,4*). În Apus, accentul cade pe capacitatea de *comportare* conform cu modul divin, iar în Răsărit accentul se pune pe *făptura* cea nouă și pe *exis-*

28. *Hom. in epist. ad Haebr.* 7, 41.
29. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech. myst*, 16, 12.

tenţa ei conform cu modul divin. După catolici, chipul lui Dumnezeu este un principiu neîndestulător, căci chiar în rai, înainte de cădere, a trebuit să i se dea omului un har suplimentar. Pentru Răsărit, chipul este organul deplin al luminii dumnezeieşti, în om. Ortodoxia nu vede în Hristos pe "*îndreptătorul greşelii*", ceea ce a dat naştere "teologiei satisfacţiei", ci vede în El "*firea care se îndreaptă*", de unde şi o teologie a restaurării: asemănarea este restabilită şi astfel firea de la început este restaurată. Păcatul a vătămat unitatea fiinţei omeneşti, însă ascetismul şi Tainele o tămăduiesc, şi în aceasta constă toată semnificaţia profetică şi normativă a monahismului.

Pentru Apus, apostolicitatea Bisericii se manifestă prin sacerdoţiu (până acolo încât adesea se identifică sacerdoţiul cu Biserica), în aspectul său cel mai activ: putere ierarhică, predicatori specializaţi, misionari şi congregaţii.

Pentru Răsărit, sacerdoţiul monahal nu constituie un element al monahismului; acesta e, în principiul său, mai mult un laicat harismatic, cu o vocaţie specială: "Sufletul apostolic", în cel mai înalt grad de perfecţiune, îl posedă harismaticii (preoţi sau simpli călugări), *stareţii* clarvăzători, exorciştii şi anahoreţii contemplativi. "Cel desăvârşit ajunge egal cu apostolii", spune Sfântul Simeon[30]. Aceştia vorbesc despre Dumnezeu şi săvârşesc slujba apostolică, care pune în lumină existenţa "celeilalte realităţi", citind în adâncul inimilor, învrednicindu-se de cardiognozie - "cunoaşterea inimii" şi *diacrisis* - discernământul, vestind Împărăţia cerurilor şi revelându-o ca prezenţă în lume, contribuind astfel la slăbirea împărăţiei demonilor. Castitatea monastică, această "stare îngerească", nu se opune în nici un fel vieţii conjugale, ci înfăţişează, pe lângă valoarea sa proprie, evenimentul parusiac al Împărăţiei. E vorba de castitatea sufletului, de "curăţia inimii", deci, trebuie privită dintr-o altă perspectivă decât cea psihologică[31], adică a castităţii pur formale.

Justinian spune în Novela 133: "Viaţa monahală, precum şi *contemplaţia* căreia toţi i se consacră, este un lucru "*sfânt*". Isihasmul, iluminarea, contemplaţia fac din starea călugărească o taină a făpturii celei noi, care are întâietate asupra oricărei activităţi[32] sau concepţii juridice despre voturile monahale. De aceea, în Răsărit lipseşte varietatea în ordinele călugăreşti (toţi călugării sunt "vasilieni"); dar există o varietate în "*stările duhovniceşti*" în lăuntrul mânăstirilor, ierarhizată astfel: rasofor, schimonah mic şi schimonah mare[33].

Spre deosebire de noul cod monahal occidental, în mânăstirile din răsărit legământul călugăresc este socotit nedezlegat, iar călugării nu

30. Dom O. Rousseau, *Monachisme et Vie religieuse*, Chevetogne, 1957, p. 26.
31. Origen, P.G., 12, 728.
32. În Apus, se formează noi ordine călugăreşti, în funcţie de anumite scopuri, dar care nu sunt scopurile monahismului propriu-zis.
33. Rasofori: cei care poartă haină călugărească; schimonahi: cei ce poartă diferite haine; schima mică: haină mai scurtă; schima mare: călugări cu îmbrăcăminte solemnă.

sunt scutiţi de a mai respecta anumite reguli, în funcţie de activităţile pe care le desfăşoară în lume; astfel, starea călugărească este normativă pentru orice suflet, este mai presus de toate, coborârea Împărăţiei cerurilor în adâncul inimii şi cutremurarea sufletului înaintea uşilor raiului.

8. Monahismul

Monahismul constituie cea mai bună cale de înţelegere a spiritualităţii ortodoxe, pentru că el a avut un rol primordial în formarea acestei spiritualităţi. Monahismul ne aduce aminte imediat de numele strălucite ale Sfântului Antonie (250-350)[34], Sfântului Pahomie (252-346), legate de Tebaida, leagănul atâtor maeştri duhovniceşti, un deşert sterp, pârjolit, la care ne gândim cu oarecare teamă, dar care a fost luminat de lumina lor. Aceşti celebri dascăli ai cunoaşterii experimentale învăţau arta atât de delicată de a trăi conform poruncii evanghelice.

Monahismul trebuie să fie înţeles, înainte de toate, ca revolta cea mai radicală împotriva răului[35], prin faptul că el spune cel mai categoric "nu" oricărui compromis, oricărui conformism. Forţa sa duhovnicească cere în mod imperios o renunţare curajoasă la formele confuze ale acestei lumi şi crearea unei cetăţi de călugări la marginea acestei lumi; slujirea sa îngerească, nostalgia Împărăţiei cerurilor se împotriveau caracterului prea deformat uman al Imperiului roman, numit, poate prea în grabă, creştin.

În timpul persecuţiilor, martirii au dovedit credinţa cea mai puternică, iar Biserica îi venerează ca pe propriul ei suflet şi-i numeşte "răniţi de iubirea lui Hristos". Martirul îl predică pe Hristos, ajungând "privelişte" înaintea lui Dumnezeu şi a îngerilor. Origen spunea că vremea de pace este folositoare satanei, care fură Bisericii pe martirii săi. În sufletul martirului, Hristos este prezent într-un chip special. "Veţi putea voi să beţi paharul pe care Eu îl voi bea?" *(Matei 20, 22)*. După cuvântul acesta, martirul este potirul euharistic realizat printr-o viaţă creştină, este "memorialul" pătimirii dus în faţa Tatălui şi, prin aceasta, o celebrare a nunţii Mielului. După cea mai veche tradiţie, martirul intră imediat în Împărăţia cerurilor.

După concordatul care a instalat Biserica în istorie şi i-a dat statutul său legal şi o existenţă paşnică, mărturia pe care martirii o

34. *Studia anselmiana*, Nr. 38, Roma, 1956.
35. Când Sfântul Antonie s-a retras în singurătatea deşertului, diavolii se plângeau: "Ieşi din ţinutul nostru, nu ne mai rămâne loc". Cassian insistă asupra dorinţei asceţilor de a lupta de-a dreptul cu diavolii: Coll. 18, 6; 7, 23. A se vedea K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Moenchtum*, Leipzig, 1898.

depuneau despre lucrurile ultime a trecut în sarcina monahismului și s-a transformat în slujba "*maximalismului eshatologic*". Starea monahală a fost considerată ca un al doilea botez: astfel "botezul ascezei" ia locul "botezului sângelui" pe care-l primeau martirii. "*Viața sfântului Antonie*[36] apare ca unul din cele mai vechi studii aghiografice asupra unei ființe care a ajuns la sfințenie, fără să guste martiriul"[37]. "Cel desăvârșit ajunge la fel cu Apostolii..." El poate, "ca și Sfântul Ioan, să se întoarcă spre oameni și să le spună ce a văzut în Dumnezeu. Poate să facă acest lucru și trebuie să-l facă. Nu poate să facă altfel"[38]. Monahismul ne aduce aminte mereu și foarte puternic de ceea ce este "unica necesitate": dobândirea roadelor mântuirii prin lucrarea ascetică, printr-un "război nevăzut", prin această luptă fără răgaz și de orice clipă "a unui luptător care atacă patimile", după formula clasică a sfântului Nil. În liniștea chiliilor isihaștilor, la școala celor "învățați de Dumnezeu" se petrece încetul cu încetul schimbarea atât de uimitoare a omului, într-o nouă creatură. Se poate afirma că aici, cel puțin, în peșterile eremiților sau în viața de obște a mânăstirilor a reușit această metamorfoză, "*metanoia*" evanghelică[39].

Să fie oare aceasta o opoziție ireductibilă a deșertului față de Imperiul creștin? Extremismul implică totdeauna excese, exclusivism, ruptură între nivelurile ontologice. Cu trecerea timpului, oamenii și-au dat seama de adevărul evanghelic, care-i unul singur și luminează cele două povârnișuri ale existenței omenești, arătând că ambele forme de viețuire creștină sunt complementare, una îndreptățind pe cealaltă, astfel încât să se structureze plenitudinea pe care o comportă Întruparea. Monahismul părăsește lumea, ca s-o binecuvânteze imediat din pustiu și să o poarte neîncetat în rugăciunile sale. Lumea găsește în acest maximalism al monahilor măsura sa, scara de comparație, "canonul" existenței. Uimită în fața isihaștilor, descoperă în această dimensiune a rugăciunii, în actul adorării, ceea ce este esențial în om - prinosul ființei sale "măcinat în pietrele de moară ale smereniei, ca să ajungă pâinea dulce și plăcută Domnului"[40] - și în cele din urmă, în această detașare de lume va înțelege că se efectuează slujirea eshatologică a Istoriei însăși. Monahismul mântuie lumea de cea

36. Sfântul Atanasie, P.G.; 26, 867-908.
37. D. Leclercq, *Monachisme*, "D.A.L.", XI, col. 1802.
38. I. Hausherr, *Syméon le Nouveau Théologien*, "Orientalia Christ.", XII, 1928,p. 30.
39. Sfântul Vasile îndrumează monahismul spre comunități cenobitice. Cu toate acestea ideea eremitică nu și-a pierdut niciodată strălucirea. Simeon din Tesalonic (†1428) dă pe Însuși Domnul ca model al eremiților, pe când pentru cenobiți nu indică decât viața Apostolilor. P.G., CLV; 913. Despre istoria monahismului a se vedea: F. Heiler: *Urkirche und Ostkirche*, 1937. Despre monahismul rus: I. Smolitchi: *Russisches Moenchtum*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1953.
40. *Les Apophtegmes*, în care sfinții Părinți relatează acest sfat dat lui Arsenie: "Fugi, păzește liniștea și stăruiește în pacea sufletului; aceste trei lucruri te vor mântui de păcat". Iar starețul Andrei zicea: "Trei lucruri se potrivesc monahilor: să-și părăsească patria, să trăiască în sărăcie și, întru liniște, să-și dobândească răbdarea." Dar pentru această formă eremitică se cere o vocație specială.

mai îngrozitoare înfumurare ("autopistia" și "autoritmia")[41] și o învață că spiritul este o entitate divină profundă, prin aspirația sa absolut evanghelică la "imposibil". "Triumful Ortodoxiei", proclamat la Sinodul al VII-lea Ecumenic, sărbătorește sinteza dogmatică a tuturor sinoadelor, pecetluită în viziunea iconosofică a Transcendentului. Lupta iconoclaștilor împotriva icoanelor și în același timp și împotriva monahismului este cu adevărat simptomatică. Iconoclaștii au luptat împotriva idealului monastic, pentru că aceasta era icoana vie a îngerilor pământeni și a ceea ce este necesitatea unică, pentru că reprezenta corectivul maximalist al minimalismului oamenilor imperiului roman. În vremea noastră, setea după arta sacră (a iconosofiei) la catolici și setea de stil monastic a comunităților protestante arată cum o parte a creștinătății caută o dimensiune creștină pierdută. Ascetismul monastic a avut un rol pedagogic hotărâtor în formarea "tipului creștin" al "făpturii celei noi". Arta cunoașterii duhului, cultivarea atenției duhovnicești, strategia sa în războaiele nevăzute, știința stăpânirii duhovnicescului asupra a ceea ce este material, fără să lase nicicând de o parte planul cel mai concret al existenței, arătau destul de clar că toată fenomenologia ascetismului se concentra în dimensiunea Împărăției cerurilor.

Calea era însă plină de primejdii. Trebuia să fie învins disprețul monofizit al omenescului, orgoliul "aleșilor", purismul celor "curați" cu corolarul său imediat: amestecul obscurantismului cu întunericul apofatic, al azilului ignoranței cu "docta ignorantia"[42]. Pe de altă parte, în cadrul limitat al culturii antice închise, perfecțiunea spirituală cerea sfărâmarea oricărei limite și a oricărei mărginiri. Ascetismul echilibrat a practicat o terapeutică cu totul deosebită de aceea a mortificării - pedeapsă a trupului și a corectat excesele sale, a reabilitat materia, trupul învierii, și a gravat pe sarcofagiile lumii cu litere de bucurie luminoasă mesajul pascal și eshatologic.

Sfântul Ioan Scărarul (525-605)[43], starețul din mânăstirea Sinai, vestit prin scrierea sa "Scara Raiului", arată că sufletul purificat are dragoste neobosită pentru Dumnezeu, pe Care "trebuie să-L iubim ca pe o logodnică". Slujba din ziua de 30 mai, când îl prăznuiește Biserica, îl înfățișează ca "înflăcărat de iubire dumnezeiască, nefiind decât rugăciune necurmată, iubire nespusă a lui Dumnezeu". Experiența directă a ființei lui Dumnezeu slăbește ființa fantomatică a răului (Sfântul Grigorie de Nisa) și face din monah "ființa care este cu adevărat", existentul după chipul Existentului Divin. Monahismul adevărat are ca scop nu numai să unească cu Sfânta Treime, ci să o exprime[44].

41. Credința în forțele sale proprii și spiritul de aroganță.
42. Expresia aparține lui Nicolae Cuzanul, iar Dionisie Areopagitul spune: "Cucernica necunoaștere, adică o știință care este neștiință".
43 P.G., 88, col. 596-1209.
44. Sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G, 91, 1196 B.

9. Existențialismul ascezei

Dacă Platon, în *Fedru*, definește filosofia ca meditație asupra morții și face din ea arta de a muri cum se cuvine, ascetismul merge mai departe și ne învață arta învierii (*Ioan 5, 25*); iar asceții numesc chiar sufletul omenesc: "înviere". Aceasta corespunde concepției Părinților Bisericii că sufletul creștin este în mod esențial "întoarcere în Rai", cu alte cuvinte că existența actuală este determinată de existența originară adamică, pe care o dobândește treptat cu ajutorul terapeuticii Sfintelor Taine și al purificării ascetice[45]. Asceza nu este deloc "o filosofie" și cu atât mai puțin "un sistem al virtuților", ci este transformarea omului prin participarea la "cu totul altceva"; echilibrată, știința sa își are rădăcina în întreaga bogăție pe care o conține noțiunea biblică de inimă. Dacă Dumnezeu cel iubitor de oameni nu se face om decât din dragoste pentru acesta, atunci omul nu ajunge "dumnezeu după har" decât prin iubirea de Dumnezeu. Nici o asceză și nici o știință fără dragoste nu apropie de Dumnezeu[46].

A cunoaște este firesc omului, iar ființa existentă nu este proprie decât lui Dumnezeu; ființa existentă are întâietate față de gnoză. Sfântul Grigorie de Nazianz subliniază: "a vorbi despre Dumnezeu este un lucru important, dar este mult mai bine să te purifici pentru Dumnezeu"[47]. Tot așa și Sfântul Simeon Noul Teolog: "Nu este nici o altă cale pentru a cunoaște pe Dumnezeu, decât să trăiești în El" și atunci omul este "inundat de existență". Sfântul Ioan Damaschin vorbește de situația unică a lui Dumnezeu, a Cărui esență este să existe, și astfel proiectează o lumină puternică asupra existențialismului de neliniște și de teamă (de tip Heidegger). După Sfântul Ioan Damaschin, neliniștea este ultima treaptă a temerii, inerentă unei conștiințe nefericite. Groaza de moarte *(terror antiquus)* este firească pentru o existență empirică. Omul nu-și mai aduce aminte de nemurirea paradisiacă, dar își aduce aminte de originea sa: adus din neființă, trăiește sub amenințarea virtuală a unei întoarceri în neființă, a

45. Sfântul Chiril al Ierusalimului spunea noilor botezați: "Dacă te lepezi de diavol, rupe legăturile și sfâșie tratatele de alianță încheiate cu iadul, atunci ți se va deschide raiul, așezat la Răsărit", *Catech. mystag.*, I, 9.

46. Sinodul din Vatican perfecționează decretul despre credință al Sinodului din Trident și accentuează natura sa intelectuală. Credința este net separabilă de iubire și este un asentiment, o adeziune intelectuală: "Credința privită în sine, chiar când nu este însuflețită de iubire este un dar al lui Dumnezeu, iar actul ei este folositor pentru mântuire" (Denzinger, n. 1791). Pentru Răsărit, credința este un act de *transfigurare* a întregii ființe omenești și își are locul în inimă, centru metafizic, și angajează toate funcțiile sufletului; constituie epicleza conștientă, acel *fiat* care duce la hristificarea omului.

47. *Oratio* XXXII, 12, *P.G.*, 36, 188 C.

nimicirii (complexul de mortalitate). Sub legea naturii, amintirea neantului are întâietate față de aceea a actului creator a lui Dumnezeu și asupra vitalității inițiale a nemuririi. Dar mai adânc, în spatele ecranului naturalului, se ascunde sau chinul diavolesc - văpaia dorinței nestinse de a fi egal cu Dumnezeu - sau nostalgia unui chip care-și caută arhetipul său dumnezeiesc - erosul condițiilor arhetipice ale existenței paradisiace. Or, rațiunea nu-l va găsi niciodată pe Dumnezeu, dar rațiunea poate să se regăsească și să se recunoască în Dumnezeu. Căci după căderea în păcat, nu mai există o cale imanentă. Venim numai din Dumnezeu pentru a ne arunca și a ne scufunda în El. De aceea cunoașterea creștină nu se dezvoltă nicicând în lăuntrul unui sistem de gândire, ci în realitatea deplină a unei existențe istorice, ridicată la nivelul "locașului lui Dumnezeu", al Teofaniei sale. Sensul ultim al Tainelor este tocmai acela *de a continua vizibilitatea lui Hristos istoric.* Dacă orice mistic este înainte de toate un ascet, nu este pentru că ar fi o ființă abstractă, un visător, ci o ființă cufundată în mod concret în abisurile "de sus", iar "în jos" în această lume, și martirii, în lupta lor eroică împotriva monofiziților și monoteliților[48], apărau această minunată plenitudine a Întrupării și percepeau în materia istorică trupul Împărăției cerurilor.

10. Teologia liturgică

Modul de viață ascetică ne arată că dacă Ortodoxia vine de la *δόξα* și înseamnă în același timp și învățătură dreaptă și laudă dreaptă, ambele înțelesuri se unesc în *orthozoi*: existență dreaptă, și ne arată că Ortodoxia pune accentul mai mult pe rugăciune decât pe învățătură. "Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog", învață Evagrie[49] și Sfântul Grigorie de Nisa[50]. Spiritualitatea mânăstirească pune accentul cel mai puternic pe legătura imediată cu Dumnezeu. Misticismul, atât cel speculativ, cât și cel contemplativ este inseparabil de izvorul liturgic, artă cultivată în cel mai înalt grad în mânăstiri. Liturghia se prezintă ca un "canon" al evlaviei și formează cu putere chiar tipul Ortodoxiei, adică o spiritualitate liturgică. Secolul al VIII-lea a fost secolul tradiției, al căutării sintezelor. Opera Sfântului Ioan Damaschin[51] încheie epoca patristică,

48. Ereziile hristologice vedeau în Hristos o singură fire și o singură voință.

49. *Traité de l'oraison*, 60. Această stare de receptivitate teologică are nevoie de o "harismă a rugăciunii"; *Ibidem*, 87.

50. Rugăciunea este curajul unei convorbiri directe cu Dumnezeu. Θεοῦ ὁμιλία, P.G. 44, 1124 B.

51. Opera principală: *La source de la connaissance* (cu partea a treia: *De la foi orthodoxe*) rezumă teologia greacă; tradusă în limba latină, în secolul al XII-lea, ea transmite Apusului tradiția Părinților.

iar după el, începe vremea enciclopediilor, în care creația este înlocuită cu citate și justificări prin *consensus patrum*. Tot în această vreme, temele teologice trec în poezia liturgică, care absoarbe astfel însăși esența gândirii patristice[52]. În momentul unei oarecare opriri a gândirii patristice, Bizanțul a știut să creeze cea mai adâncă sinteză teologică în liturghia sa. După Simeon Noul Teolog, lumina dumnezeiască strălucește în lăuntrul Bisericii, cu aceeași strălucire ca în vremea Apostolilor, și formează acest optimism voios, tocmai pentru că este trăit, și care strigă: moartea nu va mai avea putere asupra noastră.

În legătură strânsă cu viața liturgică, vedem că se dezvoltă în mânăstiri tradiția neîntreruptă a teologiei experimentale a marilor mistici. În secolul al X-lea, trăiește Sfântul Simeon Noul Teolog, care stăruiește asupra participării la lumina dumnezeiască. Πτωχὸς φιλάνθρωπος - "săracul, iubitorul de oameni", îi îmbogățește pe toți cu bogăția sărăciei sale - iubirea de Dumnezeu. Pentru el învierea începe aici, înainte de a trece în lumea cealaltă. Sfântul Simeon continuă tradiția Sfântului Grigorie de Nisa și a "Convorbirilor duhovnicești"[53]: tradiția experierii directe a inhabitării lui Dumnezeu. Sfântul Simeon este unul din cele mai înalte vârfuri mistice și dacă împarte prestigiul său cu alți maeștri mai puțin străluciți, ca: Sfântul Macarie, Sfântul Isac Sirul, sau Sfântul Ioan Scărarul - în schimb imnele sale despre Iubire îi înflăcărau pur și simplu pe contemporanii săi, iar prezența sa, și azi tot așa de vie, se explică numai prin marea sa bunătate cu care împărțea bucuria mistică cu orice om, îi dăruia sfințenia sa strălucitoare.

Muntele Atos este locul celor dintâi discuții asupra isihasmului; ele duc la sinoadele din secolul al XIV-lea, unde s-a dezbătut doctrina Sfântului Grigorie Palama. Sfântul Grigorie este ilustrarea cea mai de pe urmă și neîntrecută a spiritualității bizantine. Încă odată și pentru totdeauna se înalță spre a reafirma inima spiritualității ortodoxe: participarea la Dumnezeu cu ajutorul energiilor dumnezeiești, ultima explicație a tainei îndumnezeirii (*Theosis*).

11. Isihasmul

Isihasmul desparte radical Răsăritul[54] de Roma[55]. Tradiția aceasta asupra soartei omului, în lumina *teologiei Sfântului Duh și a energiilor divine*, care începe cu Sfântul Ioan Scărarul și se dezvoltă la Stetatos și Sfântul Simeon Noul Teolog, își spune ultimul cuvânt prin Sfântul Grigorie Palama. Chiar mai înainte de a-și fi găsit centrul său în Muntele Atos, isihasmul urcă până la începuturile monahismului[56]. Pe lângă idealul cenobitic (regulile Sfântului Vasile și ale Sfântului Teodor Studitul), a existat întotdeauna și forma cea mai veche și cea mai accentuată a contemplării pure și a liniștii lăuntrice a anahoreților... Cele două forme se completează fără nici o împotrivire sau conflict, căci sunt conforme cu tipul unic al călugărului și izvorăsc din aceeași spiritualitate. Cu toate acestea, mânăstirile mari, cu activitatea lor socială și cu economia lor din ce în ce mai dezvoltate, dau mai curând sau mai târziu semne de secătuire a vieții mistice, pe care o păstrează cu sfințenie numai eremiții isihaști. Grigorie Sinaitul[57] are o mare însemnătate pentru că a reînnoit viața contemplativă, în Muntele Atos. Este vorba de singurul scop al oricărei contemplații, acela al *integrității spiritului*[58].

Reacția foarte violentă împotriva isihasmului, în tot secolul al XIV-lea, vine din sfera ortodoxă occidentalizată. În conflictul dintre misticismul ortodox și raționalismul scolasticii apusene, este foarte semnificativ antipalamismul unui Gregoras, Varlaam, Manuel Calecas, Dimitrie Kidonitul și al fratelui său Prohor. Varlaam urmează teologia lui Toma de Aquino și neagă deosebirea dintre ființa dumnezeiască și lucrările Sale (teza centrală a palamismului). Pentru el, au valoare numai argumentele rațiunii, iar orice înțelegere intuitivă de natură mistică este declarată izvor de rătăcire; iluminarea lăuntrică este acuzată chiar de materializarea lui Dumnezeu. În adevăr, Toma de Aquino respinge învățătura augustină a cunoașterii prin iluminare dumnezeiască și prin intuiție și ridică rațiunea la rangul de singurul instrument prin care să-L gândim pe Dumnezeu. Dimitrie Kidonitul, deși grec, în scrisoarea către prietenul său Caloferos, nu-și ascunde entuziasmul pentru "Summa Theologica" a lui Toma de Aquino: "Prin el credința noastră este înarmată cu toate dovezile posibile", iar fratele său, Prohor, afirmă: "Cine cunoaște înțelepciunea lui Dumnezeu, cunoaște esența lui Dumnezeu"[59]. Aceasta ar însemna îndumnezeirea cu ajutorul intelectualismului pur! Nu este vorba aici de un conflict între cercurile filosofice, căci pe Aristotel și Platon îi găsim în amândouă părțile -, ci conflictul este mult mai adânc, este *dogmatic*. Conflictul

52. Este timpul când împăratul Vasile al II-lea întocmește calendarul bisericesc, iar Simeon Metafrastul alcătuiește textele Sinaxarelor etc.

53. Atribuite Sfântului Macarie Egipteanul.

54. Sinodul din Constantinopol, de la anul 1351, canonizează definitiv învățătura Sfântului Grigorie Palama, ca expresie autentică a credinței ortodoxe.

55. "Această învățătură privită în principiile sale fundamentale nu este numai o eroare filosofică; ci din punctul de vedere catolic este chiar o adevărată erezie", afirmă cu gravitate Jugie, *Palamas*, în "D.T.C.", t. XI, col. 1767.

56. J. Bois, ***Les hésychastes avant le XIV-e siècle,*** în "Echos d'Orient" 1901, t. V.

57. A se vedea istorisirea lui Nicodim Aghioritul în "*Philocalie*", Atena 1893, vol. II, p. 242.

58. Aceasta este accesibilă chiar în condițiile vieții conjugale, după Palamas, P.G., 150, 1056 A.

59. P.G., 151, 693-716.

acesta constă în deosebirea dintre o teologie catafatică (afirmativă) autonomă, chiar dacă ea este "calea înălțimii", și teologia apofatică (negativă), care situează orice afirmație în limitele sale firești.

Pentru teologia catafatică, conceptul logic de Dumnezeu exprimă adecvat ființa Sa. Din conceptul de ființă se deduc, în mod analitic, atributele lui Dumnezeu: simplitatea și unitatea Sa. Legile ontologice se aplică lui Dumnezeu ca Ființă. De aceea orice noțiune antinomică este înlăturată, pentru că ea contrazice logica totului. Aceasta, datorită universalismului ei, se înfățișează ca un organ de legătură cu ceea ce e dumnezeiesc.

Pentru teologia apofatică, "supra-esența" dumnezeiască este absolut transcendentă față de om și determină o afirmație antinomică (dar niciodată contradictorie) a totalei inaccesibilități a lui Dumnezeu în Sine și a manifestărilor Sale imanente din lume. Dumnezeu "ne iese înainte" prin energiile Sale și este prezent în întregime în ele. Energia nu este nicidecum o parte din Dumnezeu, ea este Dumnezeu care Se descoperă, fără să piardă nimic din "ne-ieșirea" radicală din esența Sa. Energiile sunt comune tuturor ipostaselor Sfintei Treimi, ele sunt necreate și sunt accesibile creaturii. Acestea nu lovesc în unitatea, indivizibilitatea și simplicitatea divină, tot așa cum deosebirile dintre ipostase nu fac din Dumnezeu un compus. Chiar Fericitul Augustin este constrâns să-L numească pe Dumnezeu "*Simpliciter multiplex*"[60]. Dumnezeu este mai mult decât existența, și mai ales sub forma ei logică, pentru că este creatorul oricărei forme, și cu aceasta este mai presus și dincolo de concept. Simplicitatea lui Dumnezeu este "cu totul alta" decât ideea noastră de simplicitate. Și așa, orice dogmă este antinomică, mai presus de logică, dar nicidecum contradictorie.

Această deosebire pe care am semnalat-o se răsfrânge imediat asupra problemei foarte complexe a harului. Pentru Apus, harul este însușire transcendentă, dar creată, și oferă condiția care îngăduie să ni se *impute*, în mod juridic, justificarea. Reformatorii vor duce această noțiune până la ultima ei limită, căci imputarea ia înțelesul de "declarare" (prin harul "extern"): deoarece prin hotărârea tribunalului, în mod exterior, omul este proclamat drept, fără să fie drept în ființa sa - *semper justus et peccator*. Dimpotrivă, pentru Răsărit, harul, energia lui Dumnezeu, îndumnezeiește pe om în ființa sa și-l transformă într-o creatură cu adevărat nouă, dreaptă și sfântă în ea însăși, deși prin har.

Întreaga teologie răsăriteană este determinată de această afirmație fundamentală: că ființa lui Dumnezeu este absolut transcendentă; iar "lucrările" (adică energiile, harul) sunt imanente și cooperante cu omul. Aici nu este vorba, în nici un caz, de un joc abstract de idei, ci este o

60. *De civitate Dei*, 12, 18.

chestiune de viață sau de moarte, pentru că este vorba de însăși realitatea legăturii dintre Dumnezeu și om. Omul nu poate să aibă legătură și să coopereze cu esența lui Dumnezeu (căci ar fi Dumnezeu, în acest caz), iar pe de altă parte, orice legătură cu un element creat (har creat, chiar dacă este numit supranatural) nu constituie o legătură cu Dumnezeu. Omul intră în legătură reală cu cele dumnezeiești, cu manifestările lui Dumnezeu în lume, ca în Taina euharistică: cei care au primit o "lucrare" dumnezeiască au primit pe Dumnezeu întreg. Legătura nu este nici de substanță (ca în panteism), nici ipostatică (numai cazul lui Hristos), ci este *energetică*, iar Dumnezeu este în întregime prezent în energiile Sale. Dimpotrivă, la antipalamiști, îndumnezeirea, sau viziunea preafericită a esenței lui Dumnezeu, este o legătură "logică", mergând mână în mână cu determinismul cauzal și cu demonstrarea rațională a existenței lui Dumnezeu[61]. Intelectualismul rațional constrânge pe Dumnezeu să stea la nivelul inteligenței omenești. Setea euclidiană sau carteziană după claritatea rațională face din această claritate rațională ceva absolut și o înfățișează ca pe un atribut al lui Dumnezeu, *ca un loc teologic al comuniunii*. Aceasta este cunoașterea catafatică, dusă la extrem, în lipsa teologiei apofatice.

Palamismul este ortodox în concepția sa mistică: mistica "întunericului divin", a tenebrelor lui Dumnezeu, care nu sunt decât irizările luminii Sale. De la cunoașterea la nivelul omului, Duhul Sfânt ne mută, prin participare, la cunoașterea la nivelul lui Dumnezeu. Aceasta constituie teognozia ioanică, adică conlocuirea Cuvântului în noi și iluminarea lăuntrică. Teognozia este fenomenul luminii dumnezeiești necreate. Experiența mistică ne-o arată, începând cu înfățișarea ei lăuntrică, ascunsă, până la strălucirea sa exterioară (nimburile sfinților, lumina taborică sau cea a Învierii), care poate fi văzută cu ochii trupești dar transfigurați, deschiși de Duhul Sfânt. În adevăr, schimbarea la față a Domnului este, de fapt, după Palama[62], schimbarea Apostolilor, a capacității lor momentane de a contempla mărirea Domnului, ascunsă sub chenoza Sa. Această lumină sau slavă a lui Dumnezeu este energia în care Dumnezeu Se află în întregime prezent, iar vederea Sa constituie o adevărată contemplare "față către față", este "taina zilei a opta" și starea desăvârșită a îndumnezeirii.

61. Sinodul Vatican definește foarte clar cunoașterea sigură a lui Dumnezeu prin rațiunea naturală. *Acta*, col. 255, la Denzinger, n. 1653. Școala lui Toma din Aquino nu recunoaște existența în sufletul omului a unei facultăți *distincte* de inteligența care-i absolut *una* singură. Dimpotrivă, pentru greci, νοῦς, sălașul chipului treimic și "ochiul minții" este cunoașterea - adică intuiție absolut harică. Dacă *ratio* cunoaște numai în lumina reflectată, μέγα νοῦς este inspirată direct de Duhul Sfânt.

62. *Homélie sur la Transfiguration*, P.G., 151, 433 B.

12. Sintezele

Nicolae Cabasila († 1371)[63] universalizează şi popularizează metoda monastică a marilor duhovnici, pentru ca toţi credincioşii să-i găsească echivalentul în toate formele harismatice ale vieţii Bisericii, care le pătrunde fiinţa lor. Tratatul său despre Sfintele Taine poartă pe drept titlul de *Viaţa în Hristos*. Acest titlu este grăitor prin el însuşi şi arată în ce măsură oamenii găsesc, în această sferă tainică, în Tainele Bisericii, însăşi inima misticismului ortodox: viaţa în Dumnezeu. Pe de altă parte, Tainele continuă vizibilitatea istorică a lui Hristos, adeverită de acţiunile "epiclezice" ale Sfântului Duh[64]. Sfintele Taine, sub aspectul comemorativ, "reproduc" viaţa lui Iisus, ne fac să trecem prin toată curba figurativă a mântuirii, urmând pas cu pas pe Hristos. Viaţa oricărui om în Hristos se identifică cu viaţa lui Iisus în om, cu "triplul sălaş" şi cu înduhovnicirea fiinţei omeneşti, prin energiile dumnezeieşti. Misticismul liturgic, *accesibil tuturor*, se leagă astfel cu viaţa fiecăruia la nivelul istoric şi pnevmatofor, în acelaşi timp al existenţei şi duce la "*încorporarea*" foarte reală a credincioşilor în Hristos, la hristificarea lor: "Ca Hristos să prindă chip în voi" (*Galateni 4, 19*).

Moştenirea lăsată de sinoade şi de Părinţii Bisericii este transmisă şi recunoscută uşor în orice formă locală a Ortodoxiei. Metodiu şi Chiril, apostolii slavilor, sunt greci din Salonic; ei aduc Biblia, dar şi liturghia, adică interpretarea vie a Scripturilor, plină de vigoarea Bizanţului patristic. Geniul slav a primit-o şi a asimilat-o sub trăsăturile propriului său chip; ceea ce se vede mai cu seamă în icoana rusească. E cu neputinţă să determini cu exactitate în ce constă deosebirea, pentru că te afli în faţa unei certitudini, care nu îngăduie nici un fel de formulare. Cu toate acestea "Sfânta Fecioară din Vladimir", care reprezintă un punct culminant al icoanei greceşti, şi "Sfânta Treime" de Rubleov, care-i piscul cel mai înalt al iconografiei ruseşti, îşi au obârşie în aceleaşi principii teologice, în aceeaşi viziune a unei singure şi unice Tradiţii.

13. Dureroasa bifurcare

Răsăritul foloseşte în ecleziologie aceeaşi metodă de sinteză ca şi în dogma trinitară: el porneşte de la persoane, ca să ajungă la unitatea lor (teologia capadocienilor); tot astfel, de la plenitudinea oricărei

63. Adevăratul său nume este Hamaetos. Să nu se confunde cu Mihail Cabasilas sachelarul. A se vedea P.S. Salaville, *Cabasilas le Sacellaire et Nicolas Cabasilas*, în "Echos d'Orient", oct. 1936.

64. Epicletic, de la epicleză, chemarea Sfântului Duh.

Biserici locale, el trece la comuniunea elementelor echivalente şi consubstanţiale. De aceea, pe lângă unitatea organică, vedem o întreagă diversitate de tradiţii cu înfăţişarea lor proprie, autonomă. Apusul (mai ales în teologia tomistă) atacă problemele într-un chip analitic: el vede mai întâi *Întregul* divin şi apoi trece la persoane; tot aşa, va merge spre Bisericile locale, pornind de la *Întregul catolic, ca spre părţile acestui întreg*, ceea ce presupune o limbă unică, un cult unic. În catolicism, toţi se roagă: "*pro Ecclesia tua sancta catolica*", iar în Ortodoxie: "*Pentru bunăstarea sfintelor lui Dumnezeu Biserici...*"[65].

În Răsărit, pluralitatea scaunelor apostolice era un îndemn la desăvârşita lor egalitate. În Apus, Roma, prin situaţia sa, se bucura singură de prerogativa monarhică de centru eclesial. Această situaţie l-a făcut pe papa de la Roma să se simtă din ce în ce mai mult singurul urmaş al lui Petru. Ortodoxia, dimpotrivă, a urmat concepţia Sfântului Ciprian: orice episcop stă pe *scaunul lui Petru (cathedra Petri)*, simbolul local al valorii universale a unităţii credinţei. Apostolul Petru a fost cel dintâi care a prezidat adunarea euharistică şi orice episcop este urmaşul său, este Petru, cu această putere sacramentală. Astfel, catolicosul din Seleucia - Ctesifon era "Petru, căpetenia adunării noastre bisericeşti". Orice patriarh este o căpetenie spirituală independentă, urmaşul imediat al lui Petru[66].

Dacă Ortodoxia se înfăţişează ca o "*Cincizecime care durează veşnic*" şi găseşte în aceasta principiul unei puteri de natură colegială, sinodală, în schimb, în Apus, Roma susţine că *Petru care durează veşnic* este singurul domn şi vicar al tuturor puterilor lui Hristos. Canoanele, al V-lea de la Niceea şi al VIII-lea de la Efes, limitează destul de limpede puterea patriarhilor, cu toate acestea patriarhul Romei nu a pierdut niciodată prilejul ca să-şi impună hotărârile sale judecătoreşti Bisericilor locale.

Statul pontifical, în care papa deţinea cele două săbii şi încorona pe regi, l-a înălţat pe papă la demnitatea absolută de purtător al unei puteri universale, sub toate formele sale, iar puterea aceasta era de drept divin. Unele documente ca "Donaţia lui Constantin", sau "Decretalele pseudo-isidoriene", cu toate că erau false, corespundeau perfect acestei ideologii, pe cale de înfiripare. Cât despre greci, ei au manifestat o atitudine cât se poate de naivă, absolut inconsecventă, pentru că era *pragmatică* şi aceasta se va transforma, mai târziu, într-una din cele mai mari neînţelegeri din istoria Bisericii. Cufundaţi în discuţii dogmatice, izolaţi deseori în conflicte locale insolubile, ei căutau

65. Y. Congar, *Neuf cents ans après*, în "L'Eglise et les Eglises", Ed. Chevetogne, vol. I, p. 17.

66. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 204; W. de Vries, *La conception de l'Eglise chez les syriens séparés de Rome*, în "L'Orient syrien", 1958.

în mod *pragmatic*, empiric pe cineva imparțial, în stare să ia o hotărâre. Răsăritenii au socotit că este absolut firesc să facă apel la apuseni, la papa, ca la un judecător imparțial, la o hotărâre nu de sus, ci din afară, și numai într-o anumită încurcătură. Asistăm la nașterea evidentă a două eclezioIogii, dezunite și de neîmpăcat chiar în esența lor dogmatică și care se ignorează reciproc. Creștinarea dreptului roman a îngăduit să întemeieze teocrația apuseană din evul mediu pe puterea ipostaziată a papei. În Răsărit, *sacerdotium* și *imperium* (preoția și conducerea) sunt cele două daruri ale lui Dumnezeu care se împletesc într-o singură *diarhie sfântă*. Teocrația orientală caută și formează condițiile spirituale în stare să salveze puritatea dogmatică a credinței, al cărei scop este exprimat de monahism: nașterea unei făpturi noi. Nu este decât un singur *Basileus* al *tuturor* creștinilor, iar imperiul este *locașul* Bisericii. Așa se explică faptul că Biserica a mers în pas cu dezvoltarea imperiului a cărui capitală, Constantinopol, reședință a primului patriarh, are întâietate asupra vechilor patriarhate. Biserica se bucura de aceeași independență ca și imperiul, independență garantată și recunoscută de împărat, ceea ce a făcut-o să nu se sinchisească de vreo altă întâietate, nici de a Romei. În adevăr, simfonia dintre Biserică și imperiu, dintre patriarh și *Basileus* nu lasă *nici un loc* ierarhic puterii papei de la Roma, iar grecii nu puteau să înțeleagă, din punct de vedere organic, acele "*tertium datur*" latin; ei ignorau total mistica impunătoare a papismului, care se făurea încet, dar sigur, în Apus. Grecii parcă erau căzuți din cer, când erau acuzați că trădează adevărul; acuzația era adevărată *formal*, iar grecii, în mod inconștient, se sileau din răsputeri să-i inducă în eroare pe ideologii apuseni. De fapt, când era consultată ca arbitru, și după ce discuția se încheia, Roma ieșea total din optica răsăriteană. "Răsăritul nu vedea ceea ce vedea Roma... Petru perpetuat... Sfântul Vasile ca și Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Ioan Hrisostom nu-și dau seama. Autoritatea episcopului din Roma este o autoritate de prim ordin, dar pentru Răsărit nu a fost niciodată o autoritate de drept divin", constată istoricul roman Battifol[67]. Pentru Răsăriteni, papa, ca orice episcop, este supus sinodului și nici o hotărâre dogmatică nu poate fi concepută fără a recurge la sinod.

Neînțelegerea se înrăutățește, începând cu secolul al XI-lea, când papii își atribuie o putere și asupra Răsăritului. După hotărârea Sinodului de la Florența (1439) - ultima și destul de tragică întâlnire dintre Răsărit și Apus - papa de la Roma este șeful tuturor Bisericilor locale și ca atare al întregii Biserici; el deține puterea direct de la Iisus

67. "Cathedra Petri", în *Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* (Unam Sanctam), Paris, 1938, p. 75.

Hristos al Cărui vicar este, ceea ce-i conferă întâietatea asupra oricărui sinod; nu este numai părinte, ci este și învățător al tuturor creștinilor, iar aceștia toți îi datoresc supunere. E teoria *plenitudo potestatis* a pontifului roman, care a ajuns clasică în Apus. *Este puterea absolută ipostaziată*. Nil Cabasila (a doua jumătate a secolului al XIV-lea) a arătat că schisma are cauza în opoziția neîmpăcată dintre hotărârile sinoadelor și decretele papilor, care au valoare *ex sese*[68]. Din secolul al XIII-lea, teologii răsăriteni, impresionați profund de descoperirea acestei disonanțe neîmpăcate, au subliniat deosebirea dintre apostolat și episcopat și cu aceasta au subminat pretenția fundamentală a papilor de a se îmbrăca cu autoritatea Sfântului Petru. Demnitatea apostolică nu se poate transmite și se reazemă pe întregul Trup al Bisericii.

Au avut loc numai între secolele al IV-lea și al IX-lea șapte despărțiri între Răsărit și Apus - care au însumat mai mult de 200 de ani. Ruptura din 1054 încă durează...

Roma impune eclezioIogia sa, concentrată în puterea de tip monarhic. Consolidată de această mistică, fără nici o rădăcină posibilă în Răsărit, Roma respinge autoritar pe toți cei ce se deosebesc de ea. Cruciadele au rupt în mod violent ultimele legături; dictonul "mai bine turbanul turcesc, decât mitra papală" dezvăluie amărăciunea și cruda decepție a bizantinilor. Răsăritul, adânc îngrozit, s-a trezit deodată în fața grozăviei unei erezii. Credința curată reprezintă o limită hotărâtă și explică trezirea atât de bruscă a răsăritenilor. Față de erezia Romei, nici un compromis, nici o "iconomie" nu mai puteau fi riscate. Problema pur dogmatică a lui Filioque (ea însăși impusă papilor de puterea politico-imperială) se situează pe primul plan, dar nu mai putea fi pusă corect în climatul spiritual al primatului catolic, eretic din temelie pentru ortodocși.

Trebuie să reafirmăm, mai mult ca oricând, adevărul istoric incontestabil că: în *Biserica Sinoadelor, unitatea era expresia Adevărului*. Niciodată nu au organizat oamenii unitatea, ci doar Adevărul produce și impune propria sa structură unitară și numai el organizează pe oameni în adunare bisericească, în liturghie euharistică. Așadar nu putem ajunge niciodată la unitate pe căile unioniste, adică să despărțim printr-un compromis unitatea de plenitudinea credinței dogmatice. Eșecul răsunător al sinoadelor de la Lion (1274)[69] și Florența (1439) demonstrează că este imposibil să se revină la încercările unioniste mai ales că orice supunere, ca soluție a conflictului dogmatic, este sterilă.

68. *De causis diss. in Ecclesia*; P.G., 146, col. 685. A. Palmieri, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, p. 83.

69. Pentru că a primit aceste hotărâri ale sinodului eretic, Mihail Paleologul a fost imediat excomunicat. Dacă prinții dobândeau, relativ ușor, iertarea greșelilor lor morale, dimpotrivă, niciodată nu au fost iertați pentru greșeli împotriva credinței.

Ortodoxia nu s-a supus niciodată unei instituții istorice, cu atât mai puțin vreunei puteri, afară de cea a iubirii. Ortodoxia este absolut originală și credincioasă tradiției apostolice când socotește că oricine aspiră la Adevăr trebuie să și-l însușească. Iar adeziunea la adevărul dogmatic, în plenitudinea sa, introduce *ipso facto* în comuniunea Bisericii, adică în Ortodoxie.

14. Bizanțul slav

În Răsărit, aspectul formal al eclezioiogiei nu a atras niciodată atenția Părinților. Ei trăiau Biserica, fără să fi simțit nevoia de a o defini. Tot astfel și cu privire la raporturile dintre Biserică și stat, "epanagoga"[70] (la sfârșitul secolului al IX-lea) arată limpede că renumita "simfonie" a celor două puteri nu este un principiu juridic, ci un postulat al credinței, consecința directă a dogmei Întrupării, a plenitudinii sale. Pe lângă sfinții martiri, asceți, părinți ai Bisericii, observăm și o categorie cu totul aparte, a sfinților împărați și domnitori. Sfințenia lor e de natură deosebită de sfințenia monastică. Ea decurge din misiunea religioasă a imperiului bizantin și a conducătorilor săi: apărarea credinței și răspândirea ei. Codul lui Justinian, care începe cu "*Crezul*" din Niceea, este semnificativ; dogma este situată chiar în inima a ceea ce a fost numit cu atâta ușurință și în mod fals "cezaropapismul bizantin". Rigorismul și maximalismul călugărilor, câteodată excesive, au fost temperate tocmai prin acordul patriarhilor și împăraților, dar orice încercare de a lovi în puritatea credinței se zdrobea, mai curând sau mai târziu, de stânca neclintită a Bisericii.

Caracterul harismatic al ritualului încoronării împăratului însemna intrarea imperiului în incinta sfântă a Bisericii. Biserica este regula universală de viață și pentru aceea, spre pildă, armata bizantină și-a luat numele de "cea care-l iubește pe Hristos", iar *Basileul* a fost totdeauna reprezentat, iconografic, în genunchi și închinându-se înaintea lui Hristos. Firește, echilibrul este totdeauna greu și a trecut prin ascuțișul sabiei; iar dacă Biserica n-a fost niciodată învinsă de stat, ea însăși a suferit, din când în când, ispite puternice, care veneau din partea istoriei.

În secolul al IX-lea, frații Metodiu și Chiril, din Salonic, transplantează pe pământul țărilor slave nu numai creștinismul, ci și ideea teocratică a chipului Bizanțului, întemeind *bizantinismul slav*. Imediat,

70. Manual de drept bizantin publicat între 879 și 886, sub Vasile I cu scopul de a pregăti opera de revizuire legislativă "Basilicalele". A fost publicată de Zaharia de Lingenthal: *Collectio librorum juris graeco-romani in editorum*, *Leipzig*, 1852.

Bulgaria și Serbia au simțit nevoia unei autonomii, ceea ce trebuie înțeles ca o aspirație comună la demnitatea teocratică, egală cu cea a Constantinopolului.

În secolul al XV-lea, Bizanțul dispare. Căderea Constantinopolului nu este oare o pedeapsă pentru trădarea eșuată de la Florența? Coroana Basileului, transmisă conducătorului ținuturilor rusești, nu este o binecuvântare cerească pentru moștenitorul legitim al împărăției ortodoxe, țarul tuturor creștinilor? Ioan al III-lea se căsătorește cu nepoata ultimului *Basileu* și înzestrează Moscova cu stema sfintei Rusii; vulturul cu două capete lasă malurile Bosforului și-și întinde aripile sale ocrotitoare deasupra stepelor nesfârșitei Rusii. Inima vieții naționale bătea în Biserică, aceasta își dă seama de noua sa demnitate, o insuflă poporului, iar poporul, într-o tresărire supremă, leapădă influența păgână și alungă pentru totdeauna hoardele tătare. Prin gura călugărului Filotei[71], conștiința populară mută centrul spiritual al lumii la Moscova; dacă cele două Rome (Roma și Constantinopolul) au căzut, cea de a treia, Moscova, rămâne, iar a patra nu va exista. Negarea celei de a patra arată limpede că Filotei privea lucrurile în perspectiva eshatologică: Moscova dovedește venirea vremilor din urmă. La Constantinopol, crucea cade de pe turla Sfintei Sofii, iar mitropolia din Moscova moștenește titlul de "universală", și adevărata semnificație a titlului universal al țarului vine din același principiu spiritual: Ivan cel Groaznic, în 1557, a fost confirmat de Răsărit în această demnitate. În anul 1589, patriarhul Ieremia al Constantinopolului înalță pe mitropolitul Iov la demnitatea de patriarh al tuturor Bisericilor din Rusia.

Dar puternica centralizare moscovită, creșterea rapidă a imperiului rus și a puterii sale politice depășeau ritmul spiritual; conștiința oamenilor Bisericii își pierde intensitatea și caută refugiul în fidelitatea simplistă față de trecut. Conservatorismul degenerează în mod fatal în ritualismul formelor. Chipul oficial al ortodoxiei rusești se formează prin detașarea ei de tradiția lăuntrică, bizantină sub aspect duhovnicesc. Episcopii din Novgorod, în lupta lor împotriva ereticilor, fac apel la forța politică a statului, și în felul acesta își mărturisesc respectul față de Inchiziția apuseană, care, firește, este numai subînțeles, dar nu mai puțin îngrijorător. "Sinodul celor o sută de preoți" (Stoglav 1551) recomandă fidelitatea față de trecut mai mult decât față de Adevăr și pregătește, în acest fel, prin ritualismul său îngust, schisma vechilor

71. Ideea celei de a treia Rome se naște la Tver, în 1453. Un gânditor foarte învățat, Thomas, o formulează și o sugerează într-o scrisoare, marelui prinț din Moscova, Vasile. Filotei, călugăr din Mânăstirea Mântuitorului, de lângă Pscov, întemeiază pe ideea Romei principiul absolutismului și trimite reflexiile sale, sub forma unei scrisori, ajunsă celebră, țarului Ioan al IV-lea. A se vedea V. Malinin, *Le vénérable monastère de saint Eléasare, Philothée et ses épîtres* (în rusește), Kiev, 1901.

credincioşi. Statul, care ajunge din ce în ce mai mult un stat autocrat, îşi afirmă drepturile sale şi trece sub tăcere datoriile sale faţă de Biserică. El anihilează din ce în ce mai mult Biserica, anihilând rolul ei social, administrarea operelor de caritate. Drama celei de a treia Rome, utopismul său, constă în *mesianismul naţional*, care ia locul *misionarismului ecumenic* al Bizanţului şi prin aceasta poartă toxinele secularismului.

Secolul al XVII-lea marchează o criză adâncă. Teologii din Kiev, cu Ştefan Iavorski, introduc teologia latină, iar Teofan Procopovici încearcă să o contrabalanseze cu o tendinţă luteranizantă. Odată cu Petru cel Mare, absolutismul apusean se instalează în Rusia şi desăvârşeşte opera de laicizare. Petru cel Mare nu admite ca Biserica să făurească conştiinţa statului şi reduce rolul Bisericii la trebuinţele imediate ale credincioşilor, pe care va avea grijă să le definească el însuşi. De atunci înainte, statul împuterniceşte Biserica cu unele funcţii, numai în măsura în care sunt folositoare statului. Aparatul sinodal înlocuieşte vechiul patriarhat, dar el este de natură protestantă, oarecum importat, căci se intitulează: "Departamentul confesiunii ortodoxe".

Dar alături de Marea Rusie se dezvoltă, în adâncime, tradiţia mistică, instituţia *stareţilor*[72], se naşte *Sfânta Rusie* a nenumăraţilor călători care caută cetatea cerească. La sfârşitul secolului al XV-lea, Sfântul Nil din Sorsk (1433-1508) aduce isihasmul din muntele Atos şi lasă un tratat remarcabil asupra ascezei ortodoxe şi statutul vieţii mânăstireşti. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, Paisie Velicicovschi (1722-1794) întemeiază o şcoală mistică, orientată spre *Filocalie* şi spre rugăciunea lui Iisus. Ucenicii săi se întorc din Moldova în Rusia, reînvie tradiţia rugăciunii neîntrerupte, precum şi rânduiala *stareţilor*. Cele mai vestite centre paisiene sunt Mânăstirile Optina şi Sarov, aceasta din urmă îndrumată de Sfântul Serafim, mort în 1833, şi contemporan cu Puşkin. Coexistenţa Sfântului Serafim şi a lui Puşkin, dar şi faptul că se ignorau reciproc, dovedesc tragismul căilor paralele ale ascezei şi ale culturii - iar problema raporturilor lor lăuntrice se va pune în faţa gândirii ruseşti la începutul secolului al XX-lea.

Rusia, credincioasă Bizanţului, cultivă o înfăţişare deosebită a sfinţeniei ruseşti[73]: chipul lui Hristos Kenotic, smerit ("nebunii în Hristos"). Pe de altă parte, pe lângă domnitorii sfinţi în slujba lumii, mai vedem şi stareţi care îşi desfăşoară lucrarea lor harismatică tot în

72. I. Smolitschi; *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936.
73. I. Cologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Ed. Bayaert, Bruges 1953; E. Behr-Sigel; *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*, Paris; G. Fedotov, *Treasury of Russian Spirituality*, Shed and Ward, London, 1950.

lume şi pentru lume. Conflictul destul de tragic dintre Iosif din Volokolamsk (1439-1515) şi Nil din Sorsk este, propriu-zis, conflictul dintre creştinismul social organizat şi creştinismul tradiţiei duhovniceşti a sărăciei şi a meditaţiei mistice. Tradiţia lui Nil şi a ucenicilor de dincolo de Volga, spre deosebire de ritualismul extern, pune accentul pe izvorul lăuntric al vieţii spirituale. Fără să omită domeniul ajutorului social, rolul monahismului, pentru aceşti "săraci", este hotărât în altă parte, este mai cu seamă profetic: călugărul mărturiseşte, înainte de toate, prezenţa Împărăţiei lui Dumnezeu printre oamenii din lumea aceasta. "A treia Romă" nu mai este decât un simbol îndepărtat şi destul de fragil. Vechii-credincioşi, jalnic izolaţi în schisma lor, au luptat cu îndârjire împotriva Împărăţiei Sfinte, care era plină de păcate şi au introdus tema lui Antihrist, care va pune o pecete adâncă pe gândirea religioasă rusă din trecut.

Sfinţenia, care-i adevărata spiritualitate ortodoxă, va înflori în liniştea mânăstirilor. La începutul secolului al XX-lea, asistăm la căutarea unei sinteze a vieţii sociale şi a celei religioase. S-a adâncit tradiţia neîntreruptă a rugăciunii lui Iisus şi a teologiei Sfântului Duh, care garantau continuitatea spiritualităţii bizantine: adică a Ortodoxiei[74].

74. În România de azi, un ucenic al stareţilor celebrei mânăstiri Optina a reînviat tradiţia rugăciunii lui Iisus, introdusă în această ţară de Paisie Velicicovschi.

CAPITOLUL II

Bizanț după Bizanț

Vasile Tatakis, în lucrarea sa *Philosophie byzantine*[75], a intitulat ultimul său capitol "Bizanț după Bizanț" și vorbește de ortodoxia rusă. Sfârșitul Bizanțului nu este decât sfârșitul imperiului, dar Bizanțul, ca patrie spirituală a Ortodoxiei, rămâne.

Timp de zece secole, Rusia își însușește strălucita moștenire bizantină și, începând din secolul al XIX-lea înainte, ea atacă problema marilor sinteze ale tuturor temelor sale. Părintele Serghie Bulgakov, cel mai mare teolog al vremii noastre, a spus tot ce este esențial în apelul său puternic pentru o revenire la adevărul de la Calcedon, la teandrismul solid al Ortodoxiei[76]. Concepția despre Dumnezeu-Omenire, ca o concepție fundamentală în gândirea lui Vladimir Soloviev[77] și, după el, la toți marii cugetători ruși, îndreaptă gândirea teologică spre perihoreza hristologică: relațiile dintre firea dumnezeiască și cea omenească. Dialectica chipului și asemănării, a ceea ce este dat și a ceea ce este recomandat, înlătură orice construcție monistă. P. Florensky[78] demonstrează într-un chip strălucit sterilitatea principiului logic al identității și analizează noțiunea fundamentală de consubstanțialitate și de asemănare[79]. Facultatea intuitivă nu se îndreaptă spre principiul rațional al contradicției sau al rațiunii suficiente, ci spre antinomia spirituală a coincidenței contrariilor, spre întunericul prea luminos al Înțelepciunii lui Dumnezeu. Așadar nici un dualism ontologic, ci polaritatea modurilor existenței, a numenului și a fenomenului, a sacrului și a diabolicului, a existenței și a neantului.

Întruparea este un eveniment petrecut în însăși inima existenței, este un fapt lăuntric; prin extensie, ea se întinde asupra întregului

75. *Histoire de la philosophie*, de E. Bréhier. A doua fasciculă suplimentară: *La philosophie byzantine*, Presses Universitaires de France, 1949.
76. *Sur le chemin des dogmes*, în revista "Voie", nr. 37, 1933 (în limba rusă).
77. *Lectures sur Théandricité*, 1881, tradusă și în englezește, "*Lectures on God-manhood*", New York, 1944.
78. *Colonne et fondement de la vérité*, 1913 (în rusește); există o traducere germană în *Oestliches Christentum, Dokumente herausgegeben von M.v. Bubnov und Hans Ehrenberg*, Münich, 1925; *Signification de l'idéalisme*, 1915.
79. Gândirea creștină își are obârșia în categoria "omousiană", temelia persoanei, iar potrivnica ei este filosofia "omiusiană", filosofia lucrurilor și a nemișcării în viață.

uman și pune istoria sub semnul hristificării universale. Hristos, Dumnezeu-Omul, după Vl. Soloviev, se împlinește în Hristos, Dumnezeu-Omenire: Biserica oamenilor, a îngerilor și a cosmosului. Slavofilii aplică principiul teandric gnozeologiei sau epistemologiei și afirmă că structura conștiinței și a cunoștinței este colegială. Inteligența omenească își schimbă natura când se integrează în sfera religioasă (gnoza lui Clement Alexandrinul). Inteligența unită cu "inima", în sensul biblic, transcende rațiunea discursivă, *dianoia* cerebrală către intelect - noũs, capabilă de cunoaștere iluminativă și de iubire unitivă. Cunoașterea este funcția vieții, ea este un act care angajează ființa omenească întreagă, cu toate facultățile sufletului ei. O astfel de cunoaștere vie (teza slavofililor) contribuie la unificarea conștiinței în Duhul Sfânt. Ea descifrează înțelesul ascuns, prin cooperarea cu ipostaza Duhului. Omul, "în situația istorică", se află între neființă și existent, iar în actul cunoașterii efective el schimbă ființa, afirmându-se ca subiect, ca existent. Vl. Soloviev[80] se apropie de concepția palamită și face deosebire între ființă și existent: ființa este predicatul ontologic al subiectului existent. Orice filosofie unilaterală a ființei (ontologie) face din predicat o realitate în sine și atinge abstracția. Gânditorul este înainte de toate un existent, el năzuiește să înțeleagă această realitate căreia îi aparține ființa, prin conlucrare. Un atare existențialism ne învață să observăm că ființa este mai mult lumină, foc, suflu, decât să o definim ca o ființă statică, nemișcată.

Dumnezeu este mai presus de orice concept despre Absolut, ceea ce anulează orice forță de argumentare a dovezilor raționale prin cauzalitate pe planul ființei. Putem relua argumentarea pe planul existenței, iar aceasta înseamnă *evidența apofatică* a lui *Deus absconditus* (aspectul apofatic) al argumentului lui Anselm[81]. Aceasta ne prezintă întreaga existență sub forma "memorialului" liturgic, adică *relativă* la Dumnezeu, care se referă la El; căci ideea de Dumnezeu nu poate fi disociată, ea este organic legată de orice gândire normativă, adică intențional îndrumată[82]. Prin faptul că adevărul conlocuiește, criteriul său nu este logic, ci *evidențial*, revelențial.

Un maximalism foarte rusesc, adică negarea brutală a căilor de mijloc, conferă gândirii rusești un caracter totodată istoriosofic și esha-

80. *La crise de la philosophie occidentale*, 1874; "*Les principes de la connaissance intégrale*", 1877, "*Critique des principes abstraits*,"1880 (în rusește).
81. A se vedea: P. Evdokimov, *L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme*; în "Journées anselmiennes de l'abbaye du Bec-Hellouin", 1959. *Spicilegium Beccense*, p. 233.
82. Simon Frank, *La connaissance de l'être*, Aubier, 1937; "Despre ce nu poate fi transpus în concepte", Paris, 1933 (în rusește). B. Vycheslavtsev, *L'Ethique de l'Eros transfiguré*, Y.M.C.A., Press, Paris, 1932 (în rusește).

tologic. Ea citește sfârșitul lumii în orice obiectivare organizată, în orice sfințire formală sau absolutizare a ceea ce este relativ. Însușindu-și concepția Sfântului Simeon Noul Teolog, Berdiaev[83] înfățișează căderea în păcat ca o exteriorizare, ca obiectivare a existenței. Dimpotrivă, eshatologismul înseamnă întoarcerea înăuntru, revenirea la esența Spiritului. Concepția despre rău, ca stare fantomatică, iluzorie (Sfântul Grigorie de Nisa) este examinată mai temeinic, în concepția fenomenologică despre lume. Ciadaev[84] sesizează dimensiunea eshatologică a timpului istoric, iar Soloviev[85] vorbește de sfârșitul intrinsec al istoriei. Pentru Berdiaev, acest sfârșit este inevitabil, deoarece orice creație, orice flacără a inspirației se stinge în obiectele acestei lumi, se socializează, se democratizează. Istoria însăși cere sfârșitul, dar aceasta înseamnă că ea își caută și sensul ei. Acesta poate fi găsit, încă o dată, în dogma de la Calcedon. Dacă Gogol[86] este sfâșiat lăuntric între cei doi poli ai formulei de la Calcedon, în schimb Buharev[87] trasează o sinteză dincolo de limitele raționale ale culturii, situată în Hristos. Dostoievski se revoltă cu cea mai mare forță împotriva oricărui monofizism, ca și împotriva monismului idealismului german[88] și scrie o apologie strălucită a omului și a cosmosului, în lumina dogmei. Spre deosebire de acosmismul apusean, curentul sofiologic (Soloviev, Florenski, Bulgakov, Trubetzkoi, Zenkovsky) aduce soluția sa proprie problemei cosmosului și unității metafizice a tuturor dimensiunilor planului creat. Este absolut paradoxal că Bizantul s-a inspirat din maximalismul monastic, din viziunea sa duhovnicească despre lume, ca să creeze profunda sa cultură. Același duh a însuflețit și pe gânditorii ruși, în încercarea lor de *îmbisericire* a vieții. Gânditorul singuratic și de o uimitoare erudiție, Fedorov[89], luptă împotriva păcatului uitării și recomandă întoarcerea la pomenirea tuturor morților, visând o sinteză absolută a tuturor științelor, puse în slujba Învierii.

Răsăritul stabilește cea mai strălucită continuitate între planurile pe care Apusul le desparte. El consideră această continuitate, ca o legătură de înfăptuire, în plenitudinea unei realități cu adâncimea sa specifică și cu adevărul ei specific. Astfel, "supranaturalul" este deplina redare a unei noi forme lumii naturale, după asemănarea lui Dumnezeu. Credința este adevărul întreg al cunoașterii, iar Biserica

83. L'*Esprit et la liberté*, Ed. Je Sers, 1933; *De la destination de l'homme*, ed. Je Sers 1935; *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, 1936.
84. *Lettres philosophiques*, în "*Télescope*", 1829; în "Héritage littéraire", 22-24.
85. *Trois entretiens*, 1900. Trad. fr. éd. Plon-Nourrit, 1966.
86. *Confession d'un auteur*, *Correspondance avec des amis*.
87. *L'Orthodoxie et l'actualité* (În limba rusă).
88. Critica sa împotriva lui Kant și Hegel îl apropie de Kierkegaard.
89. *Philosophie de la cause commune* (în rusește); Kharbin, 1928 (o nouă ediție).

este adevărul întreg al societății. De aceea Ortodoxia va căuta totdeauna, în structura socială și chiar în orice formă sociologică, chipul "Societății absolute" a lui Dumnezeu unul și întreit. Simfonia bizantină nu este nici contract și nici delimitarea juridică a prerogativelor, ci principiul fundamental al credinței, *aplicarea dogmei*, ca să concentreze universalitatea tuturor funcțiilor, în slujba numai a Împărăției cerurilor, căci orice funcție bisericească este harismatică, orice credincios este **preot, împărat și profet al preoției împărătești. În lumea închisă a fenomenelor, nu există decât indivizi; numai când se hotărăște de sus, omul este o persoană; căci persoana este plinirea ipostazierii spirituale** în om.

Scara paradiziacă a Sfântului Ioan Scărarul vorbește despre o pătrundere progresivă în Duh. Această pătrundere duce la transformarea ființei în lumină. Sfinții lasă în urma lor trăsăturile acestei lumini. De aceea întreaga învățătură a Sfântului Serafim, din secolul al XIX-lea, se va concentra asupra înduhovnicirii omului prin darurile Sfântului Duh.

Teologia biblică a Prezenței a inspirat studiul lui S. Bulgakov[90] asupra cuvântului ca protoelement al gândirii, asupra existenței sale tainice și a rădăcinii sale cerești. "Când Hristos ni Se înfățișează, atunci vedem tainele ascunse în Scripturi" (Sfântul Simeon). Erezia izvorăște din rațiunea care gândește asupra unui cuvânt abstract și, prin aceasta, mort. Dar întregul sens al Tradiției constă în descoperirea lui Hristos, Care umple cu prezența Sa toate formele credinței: "Credința îl introduce odată cu săgeata și pe arcaș"[91]. "Studiul sau recitarea Sfintelor Scripturi, sau altfel de îndeletniciri, precizează Sfântul Simeon, nu fac decât să ne afunde în greșeală". Prezența ne înfățișează faptele ca *simptomatice* pentru noua făptură în Hristos.

În această perspectivă, A. Kartahov vorbește cu multă putere despre înțelesul actual al unei *teocrații* și chiar al unei *hristocrații*[92]. El împletește sensul cel mai mesianic și eshatologic cu sensul cel mai concret istoric. Dar progresul nu se efectuează în linie dreaptă, căci pe lângă evoluție mai există și disoluție. Înfăptuirile istorice sunt relative. Statul, spunea Soloviev, nu are ca scop să instaureze raiul, ci să împiedice lumea ca să nu se transforme în infern. O atare viziune se

90. *Philosophie du nom* (în rusește), Y.M.C.A. Press, 1953.
91. Sfântul Grigorie de Nisa, *Comentarii la Cântarea cântărilor*, P.G., 44, 852 A-B.
92. A. Kartahov, *La réconstitution de la Sainte Russie* (în rusește), Paris, 1956, p. 88.

situează dincolo de optimism și de pesimism, sau, dacă vreți, puteți să o numiți *optimism tragic*, căci depinde de libertatea omului dacă spune *da* Parusiei. Fedorov a exprimat, în scrierile sale, o idee remarcabilă în legătură cu caracterul condițional al Apocalipsei: dacă înfricoșata judecată poate să aibă loc, aceasta înseamnă că s-ar putea și să nu fie.

Unul din cele mai mari daruri ale Duhului, libertatea, presupune o depășire a oricărui principiu de putere în viața Bisericii. Ea nu neagă nicidecum ierarhia, ci clericalismul. *Organismul* harului se împotrivește oricărei organizări a harului, mai ales harului organizat, și exclude orice principiu de drept formal. "Dreptul canonic" nu are nici o legătură cu dreptul juridic. El nu prescrie nimic în funcție de dreptate și de legile sale, ci indică numai cele mai potrivite forme, ca să arate în ce fel istoria, din fiecare epocă, în felul ei, poate să întruchipeze în corpul său *adevărurile dogmatice*, deci el nu indică principiile, ci însăși viața.

Biserica nu cunoaște decât neasemuita putere a iubirii, care este "harisma iubirii" pastorale, "mângâierea părintească" pe care o primește orice episcop: "Împărații păgânilor îi stăpânesc pe aceștia... și au o mare putere asupra lor... dar voi să nu faceți așa" (*Luca 22, 25*). Episcopii nu guvernează, ci îndrumează, integrează și călăuzesc pe drumul cel bun. Prerogativele harismatice ale preoției nu depind de calitățile personale: ele sunt funcționale, fac o legătură obiectivă, oferă credincioșilor scara lui Iacov, adică Tainele; dimpotrivă, autoritatea unui sfânt este absolut personală, căci, mai presus de orice funcție, ea arată coborârea Sfântului Duh în sufletul său, ca un dar *personal*.

Ortodoxia este atentă la "negrăitele suspine" ale Sfântului Duh și pune teologia sub semnul epiclezei. Fiul cere Tatălui să-L trimită pe Duhul Sfânt, ca să desăvârșească misiunea Sa proprie de Cuvânt. Hristos Se înfățișează, în felul acesta, ca strălucitul Înaintemergător al Mângâietorului. Orice teolog este mai ademenit să elaboreze o teologie hristocentrică, căci ea se acordă perfect cu chenoza Sfântului Duh și nu permite nici un pnevmatocentrism. Părintele Bulgakov, în capitolele despre Sfânta Treime, a demonstrat în chip strălucit că numai teologia trinitară perfect echilibrată îndreaptă orice abatere. Strălucitul testament patristic arată că teologia este rugăciune, liturghie, căci ea presupune darul, sacrificiul spiritual; "Fiți o preoție sfântă care aduce jertfe duhovnicești, plăcute Tatălui, prin Iisus Hristos" (*I Petru, 2, 5*). Misterul parusiei ne înfățișează pe Fiul și pe Sfântul Duh îndeplinind aceeași

lucrare, în funcție de iconomia trinitară: Ei sunt una în Tatăl, iar diunitatea Lor reproduce în lume chipul nevăzut al Tatălui, proiectează o lumină ultimă asupra *filiației*: "În adevăr, toți cei însuflețiți de Duhul lui Dumnezeu sunt fiii lui Dumnezeu" (*Romani 8, 14*), "Ca El să fie întâiul născut între foarte mulți frați", care sunt fii în Fiul, fiind asemenea "icoanei Fiului Său" (*Romani 8, 29*); Tatăl îi înfiază în Hristos, prin Duhul Sfânt. Înfierea duce la starea de *moștenitori* ai Slavei. Mitropolitul Cassian[93] scoate în evidență teologia paulină a Bisericii - casă, οἰκία: "Voi sunteți casnicii lui Dumnezeu" (*Efeseni 2, 19*). Nunțile tainice - familia -, casa, "Biserică casnică", toate aceste imagini își au obârșia destul de îndrăzneață în Biserica dumnezeiască - Sfânta Treime. "Noi strigăm prin Duhul înfierii: "*Abba*! Părinte!" (*Rom. 8, 15*). Ne-a fost hărăzit să ne însușim starea lui Hristos, din momentul rugăciunii Sale; când în timpul liturghiei, chiar înainte de Sfânta Împărtășanie, care este precedată de Rugăciunea Domnească, preotul zice: "Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, "Cel mai presus de ceruri", Tată, și să zicem: *Tatăl nostru*..." Eternitatea Tatălui ne arată că omul a fost creat fiu al lui Dumnezeu, iar înfierea nu este altceva decât reîntoarcerea la mărirea cea dintru început, din naștere.

93. *Le Fils et les fils, le Frère et les frères*, în Paulus-Hellas-Oicumene, Atena, 1951; "*Doxologie de l'amour divin*", în "Pensée orthodoxe" (rusește), Paris, 1947; "The Family of God", in "The Ecumenical Review", vol. IX, 1957.

CAPITOLUL III

Pro domo sua

Am ales înadins metoda descriptivă, strict obiectivă. Credința noastră ne învață că adevărul nu are nevoie de demonstrare, cu atât mai puțin de dovezi - căci evidența sa îi ajunge. În fața tăgăduielilor sau a atitudinii polemice violente, vedem cum critica se întoarce inevitabil împotriva apologeților simpliști, care se aseamănă cu prietenii lui Iov. Dumnezeu a făcut din Iov, din această ființă care stânjenește și derutează orice personalitate prea bine conturată, l-a făcut, în înțelepciunea Sa, solul Său.

Aparenta dezordine ortodoxă, care merge până acolo încât dă impresia de anarhie, slăbirea frecventă a formelor sale empirice, posibilitatea pe care o are orice teolog să facă școală aparte, toate acestea sunt adevărate; dar universalismul ortodox, care pătrunde în sufletul nostru - ca un izvor - și prin care existăm și trăim, este în această lume, dar nu este din această lume și din cauza aceasta nu poate fi organizat, obiectivat și perfect formulat. Nu există nici un criteriu formal al ecumenicității sinoadelor, dar sinoadele există și îndrumează toată viața noastră, iar "puterea iubirii" nu are o formulă juridică, ci ea constituie fundamentul harismatic al episcopatului. Noi susținem și vom susține până la ultima suflare a vieții noastre mesajul evanghelic al primatului individualului și al libertății copiilor, asupra generalului abstract și asupra organizării. Așa, de exemplu, cu riscul de a contrazice "litera", fiindcă individualul nu poate fi sacrificat "ordinii" colective, "dezordinea" divorțului este îngăduită. Canoanele și disciplina sunt în slujba *dogmei*. Nu am putea să ne simțim la largul nostru, acasă, la Dumnezeu, dacă totul ar fi reglementat în Biserică. Concepția noastră euharistică despre Biserică ne situează, local, pretutindeni în plinătatea sa și creează această libertate, în afară de orice principiu constrângător, centralizant și unificator. Dacă federalismul înseamnă democratizarea spiritului, universalismul înclină inevitabil spre totalitarismul spiritual. "Adevărul organizat" pentru obștea credincioșilor duce la nivelarea mulțimilor, spre a fi învățate și supuse. Dezordinea elitelor aduce suferința, dar, fiindcă elita este, evident, de ordine spirituală religioasă, salvează în același timp și existența și ce are unic în el orice chip uman. Biserica este învățată de

Biserică, pentru că acel minim de formule și maxim de păreri se integrează în Tradiția vie. Dar faptul că nu este cu putință să scoatem și să prețuim gradul de puritate al fiecărui element al Tradiției demonstrează că noi nu ne aflăm în fața unui mecanism, ci a unei taine a vieții. Copacul cel verde stă pe stâncă, iar orice efort de simplificare se zdrobește în atingere cu el.

Un renumit teolog catolic, într-o lucrare remarcabilă despre Dostoievski, exprimă un lucru foarte catolic: el socotește că creștinismul este mai degrabă de partea "Inchizitorului", iar că Hristos, în legenda din *Frații Karamazov*, este chipul anarhiei distructive din Biserică. "Taina, minunea și puterea" structurează Biserica și ce ar ajunge puterea sa teocratică, fără aceste trei principii? Dar, pentru Răsărit, minunea este în Taine, Taina este în iluminarea epicletică, iar puterea este numai cea a iubirii. Răsăritul și Apusul se bifurcă, atunci când este vorba de trăirea cea mai lăuntrică a lui Dumnezeu, în paradoxul că există ceva care mai mult Îl ascunde, decât Îl descoperă, și, în fine, pe tema misterului harului dumnezeiesc.

Dezorganizarea ortodoxă este foarte relativă, numai de suprafață. Noi, ortodocșii, suntem membrii consubstanțiali cu unitatea noastră în dogmă și lauda liturgică și în unica necesitate a euharistiei. Glasul tainic al lui Hristos, care se aude din existența Sa istorică, neîncetat ne spune: "Duhul să nu-l stingeți!", adică să nu ajungeți sclavii unei ordini prea bine organizate cu prețul violării conștiinței și al primejdiei celei de pe urmă, de a "organiza" insuflările Duhului.

Noi nu avem directori de conștiință, ci avem confesori și părinți duhovnici, pentru că suntem conduși de sângele martirilor. Cel ce nu poate duce "jugul" libertății ortodoxe trece în altă parte și ajunge eternul "integrist", mai papist decât papa, sau protestant extremist: anabaptist, sectar, fanatic: "Dintre noi au ieșit, dar nu erau ai noștri" (*I Ioan 2, 19*).

Libertatea ortodoxă nu se împotrivește ordinii, căci aceasta e cerută imperios de sistemul său dogmatic foarte precis și de structura sa liturgică perfectă, dar arată că această ordine acționează din libertate și prin urmare este tainică, ascunsă; ea nu se împotrivește decât silniciilor care decurg din puterea absolutizată, sau din anarhismul egalitarismului preoțesc.

Autoritatea pnevmatoforă a *stareților*, ascetismul lăuntric al oricărui laic, starea harismatică a oricărui credincios se înrudesc cu teologia Duhului Sfânt și nicidecum cu teologia Instituției, în înțelesul apusean. E cazul să vorbim mai degrabă de "instituția evenimentelor", deci inorganizabilă prin natura sa. Apusul și Răsăritul nu mai sunt decât niște regiuni geografice, pentru că adevărul se eliberează din orice

cadru spațial și îi cheamă pe creștinii de pretutindeni la adevăratul universalism. Omul modern, așa cum este el, și cu fața spre moarte, se găsește mai mult ca oricând înaintea alternativei dumnezeiești: "Iată, am pus înaintea ta viața și moartea; așadar alege viața, ca să trăiești" (*Deut. 30, 19*). Cristalizarea a ceea ce este dumnezeiesc și ceea ce este demonic nu mai lasă nici o forță neutră și îndeamnă la o alegere finală. Lumea este străbătută de cea mai mare nostalgie a adâncurilor adevărate, caută timpul care se deschide spre eternitate și spațiul care se deschide spre Împărăție. Mai adăugăm și nostalgia Prezentei totale, față de noua creatură.

Situat dinaintea prăpăstiilor, creștinismul se găsește suspendat față de acest îndemn: să le covârșească cu iubirea. "Cel ce are urechi de auzit, să audă...". Lumina taborică judecă toate regiunile geografice și ne cheamă pe toți la libertatea finală"; și, așa cum a spus Sfânta Fecioară, la Întrupare, *fiat*, tot așa să formulăm și să impunem și noi istoriei pe acel *fiat* eshatologic, pentru Parusie. Locașul liturgic al tuturor fiilor lui Dumnezeu, Biserică a împlinirilor, îndreptată spre "Răsăritul cel de sus", este de pe acum o prefigurare a Bisericii Împărăției.

Partea întâi

ANTROPOLOGIA

Capitolul I

Premizele răsăritene ale teologiei patristice

Evenimentele politice de la sfârşitul secolului al V-lea au despărţit Apusul de Răsărit. Imperiul roman a fost zdruncinat din temelii, dar în acelaşi timp, în Răsărit, s-au consolidat marile centre culturale ca: Alexandria, Antiohia, Constantinopol, Seleucia - Ctesifon. Din secolul al V-lea înainte, Roma şi Bizanţul s-au găsit, vrând nevrând, în faţa unor probleme diferite, o prăpastie s-a săpat între tradiţiile locale, cugetarea teologică s-a dezvoltat în alte climate sociale şi intelectuale. Apusul s-a îmbibat adânc cu gândirea augustiniană (care nu a fost niciodată cunoscută bine în Răsărit) şi, neţinând seama de Scot Erigena, cunoaşterea părinţilor răsăriteni descreşte. Abia în secolul al XII-lea a apărut cea dintâi traducere a operelor Sfântului Ioan Damaschin.

Cu toate acestea, când spunem "tradiţia răsăriteană" sau "tradiţia apuseană", ne dăm seama de lipsa de precizie şi de neajunsul formal al acestui cuvânt care, azi, depăşeşte cu mult noţiunile pur geografice. Tradiţiile bizantină, siriacă, greacă modernă, românească sau slavă nu au contururi precise (chiar în zilele noastre, literaturile nestoriană, coptă, iacobită, armeană, gregoriană sunt puţin studiate sau cunoscute).

În acelaşi timp, se poate vorbi de unele "dominante" care se formează şi se impun în decursul mileniilor, se poate vorbi de sensul sau chiar de instinctul Ortodoxiei răsăritene, cu toate că, în sânul aceleiaşi comunităţi, coexistă tipuri reliefate în mod deosebit[1].

1. În secolul al XVII-lea, s-au văzut ortodocşi occidentalizanţi: Mitropolitul Petru Movilă, latinizant, sau Patriarhul Chiril Lucaris, calvinizant.

Noi zicem "răsăriteană" sau "greacă", gândindu-ne la linia generală patristică: Sfântul Irineu, Clement Alexandrinul, Leonţiu din Bizanţ, Sfântul Maxim, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Simeon Noul Teolog, Nicolae Cabasila, Sfântul Grigorie Palama; pentru operele mânăstireşti: Sfântul Macarie Egipteanul, Evagrie, Sfântul Nil Sinaitul, Marcu Eremitul, Diadoh al Foticeii (*Centuriile despre desăvârşirea duhovnicească)*, Sfântul Ioan Scărarul (*Scara raiului*), *Scrisorile* lui Varsanufie şi Ioan, călugări din Mănăstirea Seridos; Ioan Moscu (*Păşune duhovnicească*), *Centuriile* lui Talasie, stareţ din Silva; *Catehezele* lui Isac Ninivitenul, *Imnele* Sfântului Efrem Sirul; Teodor Studitul, Nil din Sorsk, Paisie Velicicovschi, Sfântul Serafim din Sarov; în fine, operele sinoadelor, tradiţia liturgică şi iconografică.

1. Teologia patristică

Sufletul întors asupra lui însuși poate să presimtă mult mai mult originile sale, să-și dea seama de starea sa de creatură. El poate ajunge la cunoașterea adevărată a Slavei lui Dumnezeu și chiar să conceapă "ființa absolută". Dar aici trece dincolo de limita permisă, căci după Sfântul Apostol Pavel (*I Corinteni 8, 3* și *Galateni 4, 9*) cunoașterea lui Dumnezeu ("Valoare absolută" și Tată) este actul dezinteresat al revelării Sale. Dumnezeu îl cunoaște pe om, din proprie inițiativă, iar omul va răspunde acestei inițiative, numindu-L pe Dumnezeu: "Tu care iubești sufletul meu"[2]. Această revelare își are obârșia în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, în hotărârea Sa cea mai înainte de veci pentru o întrupare condiționată de *locașul* Său, care este omul după chipul lui Dumnezeu. Aceasta conține darul gratuit al credinței și harul înnăscut al receptivității contemplative. "Omul poartă în el însuși o oarecare dimensiune a cunoașterii lui Dumnezeu"[3].

Contemplarea, *"theoria"* vine de la verbul θεωρεῖν: a privi într-un anumit punct. De la o percepție simplă, ea poate să se înalțe la o viziune intelectuală, iar de acolo să ajungă la vederea supraintelectuală. Multiplele puncte de vedere duc la o contemplare a multiplului, pe când ochiul sufletului vede realitatea unică, Monada divină[4]. Această viziune, care nu este nicidecum abstractă, căci se desăvârșește în iubire, se înfățișează ca o "teognozie", o unire harismatică, o "conlucrare". În adevăr, catarsisul ascetic[4bis], dezbracă perceperea lumii de aparențe, iar viziunea lui Dumnezeu, în lucrările Sale, nu ne arată decât puterea Sa. Numai în puterea lăuntrică a sufletului nostru de a cunoaște, și în cohabitarea dumnezeiască, găsește sufletul condițiile necesare ca să depășească orice cunoaștere pur intelectuală, adică "teologia simbolurilor", și să ajungă la Dumnezeu, Care Se dăruiește prin harul Său. Aceasta este experiența foarte reală a înțelegerii directe, nu prin concepte, este "simțirea spirituală" a vecinătății dumnezeiești, a prezenței lui Dumnezeu în suflet.

Răsăritul deosebește pe de o parte "inteligența"[5] orientată spre coincidența celor opuse și ducând la "unitatea și identitatea prin har"[6],

2. Sfântul Grigorie de Nisa, *Cant.* h. 2, P.G., 44, 801 A.
3. Sfântul Grigorie de Nisa, *Beatit.* or. 6; P.G. 44, 1269 B.C. Această cunoaștere este și ea duhovnicească. Origen este foarte categoric în această privință, căci harul *theoriei* (al contemplației) înalță pe orice om mai presus de el însuși. A se vedea *Contra Celsum*, P.G., 11, 1481 C., 1484 C.
4. Sfântul Grigorie de Nisa, P.G., 44, 952 A.
4 bis. A se vedea nota 139.
5. După Sfântul Pavel, omul duhovnicesc posedă "înțelegerea lui Hristos" - înțelepciunea învățată de Duhul (*I Cor. 2, 10-16*).
6. Sfântul Maxim, *De ambigua*, P.G., 91, 1308 B.

iar pe de altă parte, "rațiunea", gândirea discursivă, întemeiată pe principiul logic al contradicției și identității formale și îndreptată spre multiplu, deci "deifugă". Or "inteligența sălășluiește în inimă, iar gândirea în creier"[7]. Aceasta ne arată pentru ce credința ortodoxă nu se definește niciodată cu termenii aderării intelectuale, deoarece credința relevă evidența trăită, un "simț al transcendentului", așa cum ne arată și cântarea de la denii: "Doamne, femeia care căzuse în păcate multe, *când* a simțit dumnezeirea Ta"...[8] Trebuie să subliniem aspectul existențial al credinței, în care se realizează coincidența absolută a iubirii și cunoașterii, ca un *act* indisolubil în inima-minte, fapt care depășește intelectualismul și sentimentalismul și corespunde noțiunii evanghelice atotcuprinzătoare de *metanoia*, adică schimbarea bruscă a întregii economii a ființei omenești[9]. Sfântul Simeon Noul Teolog merge până acolo încât tăgăduiește prezența Duhului Sfânt în cel ce nu este conștient de această prezență și care se mulțumește cu botezul, ca să se creadă îmbrăcat cu Hristos[10]. Diadoh folosește cuvântul senzație, αἴσθησις, iar Macarie vorbește de "senzația spirituală", harisma sesizării prezenței dumnezeiești. Acest cuvânt nu are nici o legătură cu senzualismul, nici cu emoționalismul psihic, căci el reliefează întreg realismul concret, trăit de spirit. Este vorba de sensibilitatea lui νοῦς (a minții) cu un caracter de cunoaștere, care depinde de experiența mistică. Sfântul Grigorie de Nisa[11] numește această conștiință a prezenței lui Dumnezeu în suflet tot "simțământul parusiei" - αἴσθησις παρουσίας și, la fel cu Origen, vorbește de "senzația lui Dumnezeu" și de "simțul lui Dumnezeu": "sufletul are un fel de simț al pipăitului cu care el pipăie Cuvântul"[12]; Sfântul Maxim o numește "senzație superioară"[13] și zice: "Numesc experiența chiar știința în acțiune, care se realizează dincolo de orice concept..., conlucrare cu obiectul, care se descoperă dincolo de orice gândire"[14]; iar Sfântul Grigorie numește o atare conlucrare, înfăptuită cu ajutorul contemplării, θεολογία sau θεογνωσία[15].

7. Evagrie, *Centuries gnostiques*. A se vedea K. Rahner, *Die geistliche Jahre des Evagrius Pontikus*, în "Z.A.M.", t. 8, 1933.
8. Utrenia din Miercurea mare, glas 4, idiomele 8, imn de Cassia.
9. Răsăritul se opune oricărei fărâmițări a conștiinței în dimensiuni autonome, compartimentale: iubire, cunoaștere, credință, speranță. Iubirea, din moment ce este spirituală, este mintală, iar mintea sălășluiește în inimă, este iubitoare; credința, după Sfântul Pavel, este "adeverirea celor nevăzute", ea este, așadar, o intuiție preconceptuală și suprarațională a tainelor cerești. Duhul Sfânt este numit de Părinți "lumina mintală"; el realizează unitatea în multiplicitate prin conlucrarea cu arhetipul inefabil al Sfintei Treimi. Duhul Sfânt este Teologul dumnezeiesc, căci după Sfântul Chiril al Alexandriei: "Prin Tine este preamărită Treimea" (*Hom. div.* 4, P.G., 77, 992). În această calitate, Duhul nu este iubirea ipostaziată, ci "Dătătorul iubirii", al perfecțiunii supreme a Treimii. Din punctul de vedere al acestei plenitudini, credința fără iubire este zadarnică (Sfântul Macarie: *Homil. spir.*, XV, P.G., 34, col. 761), iar credința fără gnoză este fără valoare (Sfântul Doroftei: *Doctr.* XIV 3; P.G., 88, col. 1776).
10. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, 1-36, 3-47, 5-38.
11. P.G., 44, col. 1001 C.
12. *In Cant.*, P.G., 44, 780 C., 1001 B.
13. *Cent. gnost.*, 2, 74, P.G., 90, 1160 A.
14. *Quaest. ad T.*, T. 60; P.G., 90, 624 A.
15. P.G., 44, 376 A, 372 D; ca și pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, a teologhisi înseamnă a reproduce ceea ce vezi cu ajutorul luminii dumnezeiești.

Teologia conţine un element doctrinar, învăţătura obiectivă a Bisericii, cateheza sa, dar lăuntric ea îi ascultă pe sfinţi, se hrăneşte din experienţa lor pnevmatoforă a Cuvântului. Astfel, aşa cum arată şi titlul uneia din scrierile lui Dionisie Areopagitul: Περι μυστικῆς θεολογίας - *Despre teologia mistică*, aceasta este teologia misterului, pe care nu-l cunoaştem decât prin revelaţie şi conlucrare. Teologia percepe cuvintele lui Dumnezeu din lăuntrul "faniilor", arătărilor lui Dumnezeu: Transcendenţa dumnezeiască ne învaţă că nu putem nicicând să ajungem la Dumnezeu, decât pornind de la El, numai dacă suntem de mai înainte în El.

În vremea sinoadelor, toate luptele dogmatice pentru Adevăr nu apărau nici o cunoştinţă pur teoretică, ci aveau un singur scop: să arate calea unirii cu Dumnezeu, ca singura cale mântuitoare şi tocmai din pricina aceasta absolut corectă şi practică. Spre deosebire de curiozitatea intelectuală gnostică, aceste lupte pentru adevăr răspundeau întrebărilor de viaţă sau de moarte pentru om. Experienţa mistică a Părinţilor a fost totdeauna structurată dogmatic şi modelată după Opus Dei (lucrarea lui Dumnezeu), ca să apere adevărul de orice interpretare sectară sau deviere eretică. Teologia dobândeşte, astfel, un înţeles mai larg, de liturghie, "ca toate să le adune în Hristos" (*Efeseni 1, 10*), în adunarea euharistică. La părinţii bisericeşti, expunerile teoretice trec deseori şi fără nici o întrerupere la texte de rugăciuni şi de dialog cu Dumnezeu. Sfântul Isac Sirul vede în aceste momente "flăcăra lucrurilor". Poate că este cea mai bună definiţie a teologiei. Teologia este mai mult artă, decât ştiinţă sistematică, şi ea descoperă adevărul ascuns, atât al celor cereşti, cât şi al celor pământeşti şi ne iniţiază în conlucrarea - comuniune cu lumea reală a lui Dumnezeu. Teognozie vie, deşi conţine elementul doctrinar al catehezei, teologia ni se înfăţişează în năzuinţa sa ultimă drept: *calea experimentală a unirii cu Dumnezeu.*

Pentru Părinţi, teologia este înainte de toate contemplarea Treimii: θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος[16]. Or tradiţia patristică tăgăduieşte că vreun om poate să aibă o viziune directă a fiinţei divine, deoarece aceasta este incognoscibilă în sine, totuşi ea susţine că putem să vedem lumina dumnezeiască, reflectată înainte de toate în oglinda sufletului purificat; acesta primeşte în el discul soarelui şi se scufundă în sentimentul apropierii de Dumnezeu.

Cunoaşterea aceasta prin conlocuirea cu Cuvântul este însăşi teologia mistică. Desigur, e vorba de parusia dumnezeiască în suflet, care nu poate fi văzută decât cu ochii credinţei, "ochii Porumbelului".

16. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. 15*; Evagrie, *Cent.*; 7, 52; *Practicos*, 1, 3; P.G., 40, 1221 D.

Nu este vorba să ştim despre Dumnezeu, ci să-L "avem pe Dumnezeu în noi"[17]. Dincolo de "teologia simbolică", începe că se contureze conştiinţa progresivă a prezenţei luminătoare a Cuvântului, deci cunoaşterea Sa. Evagrie Ponticul[18], care a influenţat puternic întreaga spiritualitate răsăriteană, declara: "Cel ce nu a văzut pe Dumnezeu nu poate să vorbească despre El"[19], dar precizează îndată, ca să înlăture orice echivoc: "Cine doreşte să vadă chipul Tatălui care este în ceruri nu caută pentru nimic în lume să perceapă o formă sau o figură, în timpul rugăciunii"[20]. Contemplarea corectă ne pregăteşte spre viziunea lăuntrică a sufletului, ca "sălaş al lui Dumnezeu"[21]: "Cel ce este în rugăciune e îmbrăcat cu lumina fără formă, este *lăcaşul lui Dumnezeu*"[22]. Vedem o legătură strânsă între teorie şi *praxis*: "Grăbeşte-te să-ţi schimbi chipul în asemănarea cu Arhetipul"[23]. Teologia întâlneşte realitatea euharistică. "Ceea ce este prin fire fiinţa participată - μετεχόμενον - transformă în aceeaşi fire şi pe fiinţa care participă", τό μετέχον[24], "prin unirea cu cel Nemuritor, omul participă la nemurire"[25].

Teologia înaltă devine acest punct în care converg *catarsisul* ascetic al purificării, contemplarea luminii reflectate de suflet şi rugăciunea-unire, ceea ce îngăduie Sfântului Grigorie de Nisa şi lui Evagrie să dea această definiţie teologiei, care explică şi noţiunea de mistic: "Dacă tu eşti teolog, te rogi cu adevărat, iar dacă te rogi, atunci eşti teolog"[26]. Prin urmare este teolog cel care ştie să se roage, iar *opus*-ul liturgic (lucrarea) structurează sufletul astfel: comuniunea neîncetată cu Dumnezeu, şi, în cazul acesta, teologia devine descrierea prin cuvinte teologice a prezenţei luminătoare a Cuvântului. Teologia nu este o speculaţie asupra textelor mistice, ci chiar calea mistică, cea *care dă naştere unităţii*[27]. Ea cere creştinului să se întoarcă la puritatea sufletului, să lepede cele lumeşti, până ajunge la starea sa preconceptuală, de receptivitate pur adamică: "Contemplarea era privi-

17. Sfântul Grigorie de Nisa: *Sermon sur la sixième béatitude.*
18. Evagrie, diacon din Pont (†399). Sinodul al V-lea a condamnat devierea origenistă a învăţăturii sale, dar spiritualitatea sa este perfect ortodoxă. A se vedea Viller: *Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime: les oeuvres d'Evagre le Pontique*, în "Revue d'Ascétique et de Mystique", IX, 1930; I. Hausherr în *Orientalia Christiana*, XXII, 2, 1931; *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, în "R.A.M.", t. XV, 1934.
19. *Cent.*, 5, 26.
20. *Traité de l'oraison*, 114.
21. *Practicos*, 1, 71.
22. *Cent.*, 7, 21.
23. *Gnosticos*, 151.
24. Sfântul Grigorie de Nisa, P.G., 44, 740 A.
25. *Grand Catéch.* 37, 12.
26. *Traité de l'oraison*, 60.
27. Sfântul Dionisie, *De div. nomin.*, 701 b.

legiul lui Adam în rai"[28] și are nevoie, așadar, înainte de toate, de "darul rugăciunii"[29]. Teologia se înfățișează astfel ca o lucrare harismatică, fiindcă "nimeni nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu dacă nu-l învață însuși Dumnezeu"; și, "a vorbi de Dumnezeu este lucru însemnat", spune ironic Sfântul Grigorie de Nazianz și justifică aceasta, când declară: "Dar este și mai bine să te purifici pentru Dumnezeu"[30].

Ortodoxia nu este religia cuvântului așa cum o înțelege Reforma; ea nu se exprimă cu termenii unei dialectici care, chiar dacă este "paradoxală", rămâne totuși conceptuală. Când citește Sfânta Scriptură, Răsăritul caută să treacă dincolo de exprimarea prin cuvinte, spre a ajunge la cel ce a pronunțat învățăturile dintr-însa: "Înaintea oricărei citiri, roagă-te și cere ajutorul lui Dumnezeu, ca să ți Se descopere", învață Sfântul Efrem. Firește că acesta este un dialog între sufletul omului și Duhul lui Dumnezeu, dar e un dialog care generează unitatea "îndumnezeitoare": "Dumnezeu nu Se unește decât cu cei ce sunt dumnezei", spune Sfântul Simeon[31]. Origen îndemna la rugăciune pe ucenicii săi în teologie, ca să dobândească mângâierile Cuvântului. Pentru Sfântul Macarie, un teolog este omul învățat de Dumnezeu, θεοδίδακτος, iar învățătorul este Sfântul Duh, care, după Sfântul Simeon, face dintr-un erudit un teolog, căci teologul nu trebuie să se informeze intelectualicește despre Dumnezeu, ci *să se umple cu Dumnezeu*: "ca după ce L-am primit în noi, să devenim ceea ce este El"[32].

Părinții cunoșteau admirabil cultura timpului lor; ei se foloseau de întregul aparat tehnic al gândirii dar nu s-au oprit niciodată la teologia conceptelor, ci au năzuit la "știința care devine iubire"[33].

Spre deosebire de orice pietism pasiv, harul cere *fapta (praxis)*, el este, în adevăr, - σύμπραξις, dar dacă tot Dumnezeu dă și virtuțile, atunci omul este chemat să aducă și din partea lui "osteneala fiecăreia din virtuțile sale"[34]. Sfântul Simeon refuză jurisdicția sacramentală celui care se mulțumește cu latura sa formală. Cuvântul "virtute" are un înțeles mai bogat la Părinții bisericești, decât înțelesul său obișnuit din doctrina morală; el înseamnă mai curând "valoare" sau "sfințenie": "Omul este asemenea cu Dumnezeu, prin virtute"[35]. Pentru Sfântul Vasile "adevărata teologie ne liberează de patimi"[36], iar Niceta

28. Doroftei, *Doctrina*, *1*.
29 Evagrie, *Traité de l'oraison*, *87*.
30. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* XXXII, 12, P.G., 36, col. 188.
31. *Philokalia* (traducere engleză de Kadlubovski), Londra, 1951, p. 113.
32. Sfântul Grigorie de Nisa, *Cant.*, 44, c. 740 A.
33. *Ibidem*, P.G., 44, 96 C.
34. Avva Isaia, *Logos*, 22, nr. 8.
35. Sfântul Grigorie de Nisa, în P.G., 44, 1177 A.
36. *P.G.*, 31, 581 A.

Stetatos definește cunoașterea creștină ca o cunoaștere activă prin fapte. Sfântul Maxim[37] notează: "Teologia fără fapte este teologia demonilor". Dinamismului credinței îi răspunde "darul duhovnicesc al Sfântului Duh, care descoperă înțelesul teologiei"[38]. Teognozia este pnevmatoforă și presupune invocarea iluminării asupra sufletului purificat prin asceză. În ultima analiză, Duhul Sfânt este adevăratul subiect al cunoașterii teologice, El face cunoscut și revelează Cuvântul, tot așa cum este și obiect, căci "din al Meu va lua, ca să vă vestească" (*Ioan 16, 15*). Există numai o revelație, care izvorăște din Tatăl, se realizează prin Fiul și se desăvârșește prin Sfântul Duh. Iisus vorbește despre venirea Sa în cuvinte care arată comuniunea: "Noi vom veni și ne vom face locuință" (*Ioan 14, 23*), de aceea: "Dumnezeu numește fericire nu o oarecare cunoaștere despre El, ci conlocuirea Sa în om"[39]. "Mulțumescu-Ți Ție, Doamne, pentru că Tu, Dumnezeu cel ce stăpânești toate, Tu Te-ai făcut un singur suflet cu mine, fără amestecare și fără despărțire"[40]. Principiul teandric ne învață că omul nu este subiect, persoană, decât atunci când este membru al Trupului; conștiința sa are o structură colegială și sinergică.

Teologii nu sunt puși cu spatele la perete față de imposibilul sfințeniei, dar toți socotesc că este necesar catarsisul ascetic, precum și cutremurarea dinaintea slujirii harismatice, ca să ajungă la sfințenia lui Dumnezeu și să depășească orice vanitate a științei pur enciclopedice: "Cel ce-și întoarce privirile sale spre teologie are viața sa în desăvârșită armonie cu credința sa"[41]. Ortodoxia s-a dovedit foarte cumpătată în decernarea titlului de "teolog" în cel mai înalt grad. Numai trei persoane îl au, ca atribut al sfințeniei lor: Sfântul Ioan Teologul, cel mai mistic dintre cei patru evangheliști, Sfântul Grigorie Teologul, "cântărețul Sfintei Treimi", și Sfântul Simeon Noul Teolog[42], autorul imnelor care preamăresc unirea ipostatică a Sfintei Treimi. Această alegere arată că teologia nu este o îndeletnicire a rațiunii, ci, așa cum ne învață Sfântul Pavel, ea este cea a "gândirii lui Hristos" (*I Corinteni 2, 16*); practică în cel mai înalt grad, dezbrăcată de orice speculație fără rost, teologia are în vedere unirea îndumnezeitoare, *theosis*, și acționează prin cunoaștere-comuniune, participare. Or, tot ceea ce

37. *Ep. 20*, P.G., 91, 601 C.
38. Evagrie, *Cent.*, 4, 40.
39. Sfântul Grigorie, *VI-e Homélie sur les Béatitudes*, P.G., 44, 1272 C.
40. Sfântul Simeon, *Hymnes de l'Amour divin*, "Vie spirituelle", 28, 1931, p. 202.
41. Sfântul Grigorie de Nisa, *In Ps.*, c. 14, P.G., 44, 577 D.
42. Unul din cele mai viguroase temperamente poetice ale creștinismului răsăritean, după P. Maas, în "E.O.R.", 1928, p. 97.

este participat preschimbă în sine pe cel ce participă[43]. Când Părinţii au iniţiat pe credincioşi în teologie, au statornicit că asceza este o introducere în arta teologică, iar rugăciunea, o condiţie - κατάστασις – a gândirii [44].

2. Metoda teologică a Părinţilor

Cu faţa spre Dumnezeu, teologia răsăriteană se înfăţişează mai întâi ca teognozie apofatică, ca negare a oricărei definiţii omeneşti, antropomorfe; este o apropiere de întuneric, de irizările neapropiatei lumini dumnezeieşti. Axioma apofazei sună aşa: despre Dumnezeu, noi ştim numai că este - ὅτι ἐστίν - şi nu ceea ce este[45] - τί ἐστιν[46]. Abia la sfârşitul secolului XIII, sub îndemnul tradiţiei augustiniene şi al dorinţei sale după viziune directă, Apusul a dezvoltat o teologie precisă a viziunii prea-fericite şi a cunoaşterii de Dumnezeu faţă către faţă. Pentru Răsărit, atât de sensibil la impenetrabilitatea secretului dumnezeiesc, "nimeni nu a văzut vreodată pe Dumnezeu", ci Fiul ni L-a făcut cunoscut, acel "faţă către faţă" nu este altceva decât Fiul întrupat, adică tainica întipărire a Tatălui. Nici o viziune a fiinţei lui Dumnezeu, absolut transcendentă, ci numai participarea la energiile necreate; aşadar omul nu are nici o posibilitate de viziune prea-fericită directă. Sfântul Ioan Hrisostom neagă viziunea esenţei divine, chiar pentru Sfinţii din cer[47]. La sinodul de la Florenţa, Marcu din Efes a tăgăduit-o chiar îngerilor. Pentru Isaac Sirul, viziunea lui Dumnezeu nu suprimă nicidecum credinţa, ci o face "credinţă secundară", totuşi superioară[48]: credinţa este vederea celui nevăzut, care rămâne totuşi nevăzut. Fiinţa lui Dumnezeu este mai presus de orice nume, de orice cuvânt, şi de aceea avem o mulţime de nume: Bun, Drept, Atotputernic. Chiar atunci când noi spunem infinit şi nenăscut, prin această formă negativă mărturisim neputinţa noastră şi ajungem la apofază. În înţeles absolut, Dumnezeu este incomparabil. Nu poate fi comparat, întrucât nu există absolut nici o scară de comparaţie. Când spunem Dumnezeu sau Creator, noi nu indicăm decât faţa Sa întoarsă spre lume, Dumnezeul "iconomiei", a providenţei şi nicidecum Dumnezeu în El însuşi. Astfel, teologia catafatică, pozitivă, "teologie simbolică" nu se aplică decât

43. Sfântul Grigorie de Nisa, în P.G., 44, 740 A.
44. Evagrie, *Cent.*, supl. 29.
45. Dar aici fiinţa nu este cea a creaturilor.
46. Sfântul Maxim, P.G., 91, 1229 C; 91, 1224 B.C.
47. A se vedea Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. 2, p. 201; tot aşa şi Sfântul Maxim, *Com. la Ierarhia cerească a lui Dionisie*, 4, P.G., IV, 53 B.C.
48. Ed. Bedjan, p. 320.

acestor atribute revelate, adică numai manifestărilor lui Dumnezeu în lume. Această cunoaştere a lui Dumnezeu, prin actele sale, nu este cu putinţă decât datorită revelaţiei şi suprimă de mai înainte orice "expunere raţională", orice metodă logică deductivă, relativ la Fiinţa Sa inexprimabilă. Traducerea sa în universul conceptelor nu este decât o expresie cifrată, o "apropiere plăsmuitoare"; realitatea pe care o mărturiseşte această traducere este absolut originală, ireductibilă la vreun sistem de gândire. Dimpotrivă, un "Dumnezeu logic", în care principiul logic s-ar transforma în atribut, nu ar fi decât un idol fabricat. Un nimb de tăcere este trasat de jur-împrejurul abisului lui Dumnezeu.

Metoda catafatică operează cu afirmaţia, dar definindu-L pe Dumnezeu, dându-I nume, ea Îl limitează şi-şi constituie propria sa învăţătură ca o învăţătură *incompletă*, căci prin ea vede, "ca prin oglindă, în chip întunecos, nedesăvârşit" (*I Corinteni 13, 12*). Metoda catafatică trebuie completată cu metoda apofatică, care operează cu negaţii sau contrarii a tot ceea ce este în acest univers. Teologia pozitivă nu este, în nici un chip, devalorizată, ci precizată temeinic, în dimensiunea ei proprie şi în limitele sale. Teologia negativă ne obişnuieşte cu distanţa mântuitoare pe care n-o putem trece: "Conceptele cugetării plăsmuiesc idolii lui Dumnezeu, zice Sfântul Grigorie de Nisa, dar numai uimirea înţelege ceva"[49]. Uimirea, chiar dacă este adevărată prin ea însăşi, totuşi este simptomatică pentru acea atitudine justă, care se situează dincolo de orice cunoaştere, "dincolo chiar de necunoaştere, până la cea mai înaltă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute şi nestricăcioase ale teologiei se revelează, în întunericul cel prea luminos al liniştii"[50]. Dimpotrivă, sensibilul şi conceptualul atenuează sensul ascuns şi ne derutează în evaluarea lor exactă. Aceasta nu înseamnă însă agnosticism, "căci, datorită chiar acestei necunoaşteri, noi cunoaştem dincolo de orice gândire"[51]. Aici nu este vorba de incapacitatea omenească, ci de adâncul de necercetat şi de necunoscut al esenţei dumnezeieşti.

Obscuritatea inerentă credinţei apără taina *prezenţei lui Dumnezeu.* Este o taină, căci, în mod paradoxal, cu cât Dumnezeu este mai prezent, cu atât este mai ascuns, mai întunecat. "Întunericul strălucitor"[52] este un mod de a exprima prezenţa cea mai reală şi în acelaşi timp cea mai insesizabilă, ba, mai mult, omul nu poate experia

49. *De vita Moys.*, P.G., 44, 377 B; *In Cant.*, P.G., 44, 1028 D.
50. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, P.G., 3, 1000.
51. Dionisie, *Teol. mistică*, P.G., 3, 1001.
52. Sfântul Grigorie de Nisa, *De Vita Moys*, P.G., 44, 1001 B.

decât "picături de întuneric"[53]. De aceea, credința, în înțelesul deplin al acestui cuvânt, se înfățișează, la Sfântul Grigorie de Nisa[54], ca singura cale a unirii, căci aceasta indică starea unui suflet care nu-și mai are centrul în sine însuși, pentru că renunță total la el însuși. Se vede că taina luminii și taina întunericului coincid și culminează în înțelegerea supremă, care se recunoaște și în iubirea ce se deposedează pe ea însăși. Această cunoaștere, deosebită de orice mod filosofic de a cunoaște, este "cunoașterea prin asemănare", sau cunoașterea prin analogie - participare. Ea nu se reduce la un simplu corectiv, la o rechemare la prudență[55], ci constituie o teologie autonomă, cu metoda sa proprie.

Cunoașterea, în aceste condiții, nu înseamnă o abdicare pur și simplu de la gnoză, căci ea nu dăinuiește decât în măsura în care se depășește, ca să câștige sufletul, pierzându-l. Negarea apofatică supraînalță sufletul omenesc și-l adună, făcându-l "locașul lui Dumnezeu". El nu mai poate să se deschidă decât la răspunsul necreat, care vine de la Dumnezeu. Astfel, cuvintele Prea-bun sau Supra-existent sunt negații-afirmații care ne dau o oarecare *descriere pozitivă* a ceea ce este de neînțeles. Dar ea se situează în punctul în care sufletul se aruncă în experierea care dă naștere unității.

Rugăciunea liturgică "veniți credincioșilor să ne înălțăm inimile și să ne adunăm în cămara de sus", îndeamnă la înălțarea sufletului, în *apropierea lui Dumnezeu* prin participarea la ordinea superioară. "Cămara cea de sus" simbolizează această ordine și în același timp se referă la taina euharistiei-unire. Nu este vorba să adaptăm nicidecum la logica noastră antinomiile dogmatice, ci să ne schimbăm ființa noastră, adaptându-o la ordinea Duhului Sfânt (îndumnezeirea). Când Îl caută pe Dumnezeu, omul este găsit de Dumnezeu; când urmărește adevărul Său, adevărul îl ia pe om și îl *transpune la nivelul eonic al Împărăției.* "A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat... aceasta înseamnă să-L vezi cu adevărat pe Dumnezeu, când nu te-ai săturat niciodată să-L dorești"[56]. Apofaza și ca metodă îl învață pe orice teolog atitudinea corectă față de știința sa teologică: *omul nu speculează, ci se schimbă.*

53. Sfântul Grigorie de Nisa, P.G., 44, 1057 A.
54. P.G., 45, 945 D.
55. Toma de Aquino, *Quaestiones disputatae*, qu. VII, a, 5.
56. Sfântul Grigorie de Nisa, P.G., 44, 97 A, 44, 404 D.

Sufletul recunoaște pe Dumnezeu în propria sa neputință, în actul de renunțare la sine și în cel de a nu-și mai aparține. Jertfa și disprețul de sine însuși alcătuiesc receptivitatea contemplativă, prin smerenia care se transformă în act. Sufletul curat și gol se menține în veghea dumnezeiască; gata pentru venirea-parusie a lui Dumnezeu, gata să viețuiască apropierea Sa. Un teolog adevărat depășește punctele de vedere ale multiplului și vede cu ochii Porumbiței; cu ochiul Duhului Sfânt el contemplă Monada divină, care "rămâne ascunsă chiar atunci când se arată"[57].

57. Sfântul Maxim, *Ambigua*; P.G., 91, 1048 D; 1049 A.

CAPITOLUL II

Antropologia[58]

1. Introducere

Părinții Bisericii nu au căutat niciodată să alcătuiască un sistem antropologic complet. Cu toate acestea, când în teologia lor lămuresc adevărurile relative la Dumnezeu, vorbesc continuu și despre om, după principiul corespondenței "cu chipul". Numai Sfântul Grigorie de Nisa a scris un tratat despre "Crearea omului"; la ceilalți, găsim numai pasaje sau simple afirmații de natură și importanță antropologică.

Pe lângă teologie, mai există și "glasul deșertului", adică știința experimentală a asceților, cu totul sensibilă la pervertirea adâncă a omului; aceasta constituie o antropologie practică, aplicată și care ne învață direct despre "războiul nevăzut" ca să cunoaștem integral adevărul despre om. În fine, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și alții, înzestrați cu harurile pătrunderii "poetice", ne oferă marile sinteze ale contemplării lor mistice.

Sfântul Fotie, patriarhul Constantinopolului (†891), ne transmite inspirația însăși a tradiției patristice, când spune că "omul abordează *enigma teologiei*, în însăși structura sa"[59]. Pentru că este creat după chipul lui Dumnezeu, unul și întreit[60], omul însuși se transformă într-o teologie vie, în "locaș teologic" prin excelență.

"Chipul", ca mijloc de cunoaștere, oferă două metode posibile: una ascendentă și alta descendentă. Când Fericitul Augustin[61] cercetează sufletul omenesc și pornește de la chipul care este gravat în el, ca să se înalțe la conceptul de Dumnezeu, atunci el reconstituie pe Dumnezeu cu ceea ce vede în oglinda omenească, adică elaborează,

58. A se vedea P. Kern, *L'Antropologie de Saint Grégoire Palamas*, YMCA Press, 1950 (în limba rusă); G. Florovschi, *Les pères de l'Eglise d'Orient des IV-e-VIII-e siècles* (2 vol. 1937); L. Karsavin, *Les Saints Pères et Docteurs de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1926 (în limba rusă); V. Lossky, *Essai sur le théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1929; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, 1930; F. Cayré, *Précis de patrologie et d'Histoire de la théologie*, Paris, 1930; B. Altaner, *Patrologie*, Herder, 1938.

59. *Les Amfilochia*, întreb. CCLII.

60. Pentru Părinți "teologia" înseamnă, înainte de toate, teologia trinitară. Chiar pe plan disciplinar, ereziile trinitare sunt pedepsite mai aspru.

61. "Cunoașterea de sine și cunoașterea lui Dumnezeu sunt atât de strâns legate, încât sufletul se cunoaște, în același timp, pe sine, și, prin sine, pe Dumnezeu" (E. von Ivanca, *La connaissance immédiate de Dieu chez Saint Augustin*, "Scholastik", 1938, p. 522.

din punct de vedere metodologic, o *antropologie a lui Dumnezeu*[62]. Sfântul Grigorie de Nisa[63], care cunoaște perfect principiul conformității, pornește de la Dumnezeu, adică de la *prototip*[64], ca să înțeleagă *tipul* și să definească esența omului, ca chip al Celui ce este. El "reconstituie" omul cu ajutorul a ceea ce este dumnezeiesc. În felul acesta, Părinții răsăriteni construiesc *teologia omului*. Pe de altă parte, concepția antropologică depinde și de momentul în care situăm originile omului. Dacă începem cu omul de când a căzut în păcat, atunci nu-i vom examina destinul său decât între parantezele istoriei pământești. În acest caz, vom începe să citim Sfânta Scriptură de la capitolul al treilea al Genezei și ne vom opri la istorisirea Judecății din urmă.

Fericitul Augustin, doctorul învățăturii despre păcatul originar, a pus accentul cel mai puternic pe corupția radicală a firii omenești, în teza sa pesimistă despre *massa damnata*. Această viziune conduce în mod logic, cu o acuitate tragică, la consecința sa și, iată, doctrina predestinării. Fericitul Augustin nu a dezvoltat această teorie a predestinării până în ultimele ei consecințe logice, care l-au determinat să se oprească înspăimântat, în fața acestor redutabile consecințe, din pricina activității sale pastorale, ca episcop de Hippo. Mai târziu, în vremea Reformei, alții, cu un curaj aproape sălbatic, au ajuns până la ultima expresie logică și implacabilă a acestei doctrine: concepția despre o dublă predestinare[65]. Aceasta înseamnă că Hristos, în *milostivirea Sa*, nu Și-a vărsat sângele decât pentru aleșii Săi, și că Dumnezeu a blocat chiar actul creării lumii, printr-o împărțire inițială: a început cu iadul, locul celor condamnați, și a creat o categorie de oameni, ca să-l populeze; iar în felul acesta Și-a manifestat *dreptatea Sa*.

Ortodoxia a dovedit o admirabilă prudență, pentru că nu a vrut niciodată să formuleze o dogmă cu privire la soarta ultimă a omului. Din fericire, această taină nu poate fi dezlegată și orice speculație asupra timpului și eternității, gingașă prin ea însăși, se oprește în fața expresiei scripturistice: αἰῶνας τῶν αἰώνων - "veacul veacurilor"; iar aceasta nu poate conține nici o doctrină clară, căci nu înseamnă altceva decât o oarecare măsură, un interval de timp. Pe de altă parte, concepția despre coexistența veșnică a iadului și raiului eternizează dualis-

62. Aceasta se cheamă teoria psihologică a procesiunilor, în care se face o analiză subtilă a sufletului, ca să se găsească în el chipul Treimii. Cf. Augustin, *De Trinitate*, P.L., 42, 931-982.

63. *De opificio hominis; Macrina; Ad imaginem Dei.*

64. Omul nu poate fi definit decât de sus, de la Arhetipul său dumnezeiesc și, pentru aceasta, teologia ortodoxă nu acceptă ideea "naturii pure".

65. Calvin afirmă că cine admite alegerea prin har, dar tăgăduiește alegerea prin moarte, săvârșește "o copilărie", "o gravă prostie".

mul binelui și răului: dacă acest dualism nu este *de* totdeauna, este *pentru* totdeauna.

Deoarece păcatul este o pervertire, orice antropologie care pornește de la *elementul demonic* al firii omenești se găsește încercuită de termenii săi imanenți: la început, îngerul cu sabia de foc, care oprește intrarea omului în rai, iar la sfârșit, înfricoșata judecată, cu lacul de foc. Raiul și Împărăția lui Dumnezeu s-ar găsi în ruptura nivelelor ontologice, absolut transcendente, față de destinul lumii de aici[66]. Deoarece lipsește o învățătură mai aprofundată despre chipul lui Dumnezeu din om, care are o importanță fundamentală în antropologie, întruparea și harul (*gratia iresistibilis*) apar ca niște acte arbitrare divine, care-l constrâng pe om, deoarece izvorăsc dintr-o realitate transcendentă omului, din ceva care-i este străin și exterior (*gratia forensis*).

Pentru Răsărit, fundamentul antropologiei îl constituie, fără îndoială, *elementul divin* al firii omenești: adică chipul lui Dumnezeu (*imago Dei*). Este vorba de chipul lui Dumnezeu, dinainte de păcatul originar. În adevăr, la Părinții bisericești, numai destinul inițial, numai starea din rai definesc ființa omenească; chiar după cădere, această stare paradisiacă apasă cu toată greutatea asupra destinului pământesc al omului. Eshatologia, ca dimensiune existentială a timpului, este inerentă istoriei; ea ne înlesnește cunoașterea tainică a lucrurilor prime și ultime și presupune, așadar, o oarecare imanență a raiului și a Împărăției lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nisa[67] spune: "Raiul a devenit accesibil omului". Această nostalgie a nemuririi și a raiului pierdut este normativul firii celei adevărate și, tocmai pentru aceasta, constituie izvorul oricărei nostalgii, care are corespondentul în prezența absolut reală a Împărăției, timpul liturgic este *de pe acum* chiar eternitatea, iar spațiul orientat în chip liturgic este *de pe acum* Răsăritul Împărăției[68]. Eternitatea nu este nici înaintea timpului și nici după timp, ci ceea ce îl deschide asupra propriei sale dimensiuni.

Judecata din urmă aparține tot timpului; întors spre istorie, ea privește trecutul. Or, antropologia se deschide eshatologic asupra termenului său adevărat: *taina* viitorului (*sacramentum futuri*), adică integrarea întregii iconomii pământești în Împărăția cerurilor. Sfințenia creaturii celei noi transcende sfâșierile timpului istoric către venirea

66. Dar, în slujba de la Crăciun, textul liturgic, interpretând Ioan 1, 51, spune că îngerul cu sabia de foc se depărtează de arborele vieții: euharistia.

67. P.G., 49, 401; tot Sfântul Grigorie de Nisa, *Despre feciorie*, în P.G., 46, 374 CD.

68. *Annus est Christus* - căci întreg anul liturgic și toate zilele sale formează ziua mântuirii. *Templum est Christus* - căci toate punctele spațiului sunt particulele lui *Templum mundi*, ele sunt sfințite în măsura în care participă la prezența universală a lui Hristos.

condițiilor Împărăției, deja din viața pământească. Atunci când liturghia numește pe Sfânta Fecioară "Rai", "Ușa Împărăției", "Cer", nu face nicidecum poezie lirică; realismul liturgic oferă istoriei drept axă realitatea foarte concretă a făpturii celei noi și a noului destin în Hristos, exprimat prin acest nume. După Părinți, "sufletul creștin este întoarcerea în rai"; iar istoria este "cutremurarea sufletului (omenirii) înaintea ușilor Împărăției"[69].

Deosebirea infinit de nuanțată dintre teologi își are originea în concepția despre Dumnezeu, în natura relațiilor Sale cu omul. Chiar Întruparea poate să ia aspectul determinist al unei hotărâri care ar reglementa totul, de la alfa la omega. Hristos va mântui pentru că a fost predestinat misiunii de Mântuitor, după cum Iuda a fost predestinat pentru rolul său de trădător. Harul mântuirii va lucra *asupra* omului, fără voia *lui* și la nevoie chiar *împotriva* lui. Aceasta înseamnă mântuirea numai prin har, în care *felix culpa* este *felix*, în măsura în care declanșează, inevitabil, ispășirea și mijlocul prin care se realizează, adică "harul organizat" de Biserică.

Or, partea omului, participarea lui la actul mântuirii sale, își va păstra totdeauna latura sa antinomică, paradoxală. Pe de o parte, "dacă Dumnezeu S-ar uita la merite, atunci nimeni n-ar intra în Împărăție"[70], iar pe de altă parte "Dumnezeu poate totul, numai pe om nu-l poate constrânge să-L iubească"[71]. Aidoma în actul smereniei, în mod subiectiv, un ascet se nimicește și, pentru el însuși, nu este decât nimicnicie; dar în mod obiectiv, pentru Dumnezeu, pentru lume și pentru îngeri el este făptura cea nouă, o valoare umană de neprețuit; orice încercare de a supune rațiunii această taină și de a-i doza elementele o distruge și o falsifică în întregime. "Numai negustorii fac mereu socoteli", zice Sfântul Ioan Hrisostom. Armonia dintre cele două voințe ale lui Hristos ne arată perfect această taină. Ea afirmă plenitudinea voinței omenești în Hristos, aceasta este "fără schimbare" tocmai pentru că este virtual schimbătoare, însă urmează în *mod liber* și se conformează "neschimbării" voinței divine. Determinismul aparent al acestei "neschimbări", în dialectica lăuntrică a iubirii, este expresia cea mai paradoxală a libertății. Aceasta înseamnă că și libertatea are necesitatea sa lăuntrică, proprie și unică: aceea de a se realiza ca libertate. Cu cât iubirea se desprinde de orice principiu determinant, sau "interesat", cu atât mai mult este condiționată lăuntric de spiritul său propriu de renunțare și de sacrificiu. Dar ceea ce nu este inspirat - *in-spirare* -

69. Sfântul Isaac, Wensinck, p. 310.

70. Marcu Eremitul, *De la justification par les oeuvres*, în "Philocalie", vol. I.

71. A se vedea A. Baum, *Contemplation et ascèse*, în "Etudes carmélitaines", 1949, p. 51.

decât de dăruirea totală de sine însuși altuia, nu mai este determinism, ci este desființarea oricărei forme de limitare egocentrică, sau posesivă, fiindcă jertfa este însăși formula libertății, în care culminează iubirea.

"Voi veți cunoaște Adevărul și Adevărul vă va face liberi" (*Ioan 8, 32*). Inițial, în momentul când ne întâlnim cu adevărul, nu putem să-l cunoaștem decât în mod liber, căci orice bine, dacă este impus cu forța, se transformă în rău; în schimb, adevărul aduce un conținut pozitiv oricărei forme de libertate, o umple (*Efeseni 4, 24*), o îndreaptă și, cu aceasta, liberează în mod real. Libertatea încă negativă sau goală, adică acel "a fi liber de", trece la libertatea pozitivă de "a fi liber pentru". Libertatea este forma adevărului, adică acel "cum" al său, iar acesta este conținutul libertății, adică "ce"-ul său. Dacă spunem că conținutul libertății constă în indiferența alegerii, arbitrariul - *liberum arbitrium* -, în acest caz ea este lipsită de conținut, căci acesta coincide și se identifică cu forma sa: libertatea liberă, arbitrariul pur. Pe de altă parte conținutul pozitiv: adevărul nu poate fi decât o chemare, o invitație la "banchetul valorilor", invitație care implică virtualitatea unui refuz posibil. De aceea, în Sfânta Scriptură, dreptatea, *tsedeqa*, în consecință justificarea, nu are un înțeles juridic; ea este simptomatică pentru adevărul comuniunii noastre cu Dumnezeu, pentru iubirea reciprocă. Credința este acest *da*, adânc și tainic, pe care omul îl spune la obârșia ființei sale; în acest caz, "omul se îndreptează prin credință" (*Romani 3, 28*). În actul credinței, omul se lămurește pe el însuși, se situează liber, hotărât și total în obiectul credinței sale: căci adevărul religios, dreptatea sa îl confirmă, îl justifică. De îndată ce părăsim culmile apofazei, rațiunea își aruncă plasa deformantă a propriilor sale dimensiuni și îngrădește misterul. Chiar prefixul *prae*, în *praescientia* și *praedestinatia*, "încapsulează" înțelepciunea lui Dumnezeu în categoriile timpului și reduce întruparea numai la soteriologie (doctrina mântuirii). Dacă mai aplicăm și legea cauzalității la dezlegarea misterului întrupării, și dacă punem prea apăsat accentul pe acea *felix culpa* drept cauză instrumentală, atunci putem să înțelegem ezitările Reformatorilor (supralapsismul), când a fost vorba să recunoască libertatea în Adam, chiar înainte de căderea sa. În cazul acesta, nu este oare Adam arhetipul universal al lui Iuda, adică un simplu mecanism care se declanșează implacabil și grăbește acțiunile lui Dumnezeu? Libertatea realizată apare, atunci, mai săracă în consecințele sale decât libertatea neizbutită, căci, fără *culpa*, nu există nici întrupare. Întruparea este redusă, astfel, numai la o metodă tehnică pentru mântuire.

În Răsărit, mărturia - destul de semnificativă - a Sfântului Isaac Sirul (secolul VII) ne aduce nu numai concepția, ci și experiența unui mare ascet, ale cărui cuvinte evocă toată ariditatea deșertului, dar mai ales

păstrează încă vii trăsăturile acestei "flăcări a lucrurilor", al cărei vizionar strălucit a fost el. În misiunea pământească a lui Hristos el contemplă mila Lui nemărginită pentru oameni. Or, dragostea Celui iubitor de oameni[72] depășește cu mult aspectul soteriologic și ajunge până la tulburătoarea bogăție a întrupării, *care ar fi avut loc, chiar fără căderea în păcat*[73].

Rațiunea profundă a întrupării nu vine de la om, ci de la Dumnezeu: ea își are rădăcinile în dorința Sa cea mai înainte de veci și de negrăit de a Se face om și de a face din omenitatea Sa o Teofanie, locașul Său. După Metodiu din Olimp, "Cuvântul a coborât în Adam mai înaintea veacurilor"[74], iar Sfântul Atanasie se desparte de hristologia "iconomică" (Filon, apologeții, Origen): Cuvântul întrupat nu a fost condiționat de lume, ci numai de Dumnezeu.

Strălucitele sinteze ale Sfântului Maxim Mărturisitorul[75] subliniază acest punct de vedere și prelungesc linia lui Irineu[76] și a Sfântului Atanasie[77]: "Dumnezeu a creat lumea ca să Se facă om, și ca omul să se facă dumnezeu prin har și să participe la existența dumnezeiască... În hotărârea Sa, Dumnezeu a decis să Se unească cu ființa omenească, pentru ca să o îndumnezeiască, ceea ce depășește iertarea și mântuirea".

Înțelegerea creației nu este posibilă decât în Dumnezeu-Omul: lumea e concepută și creată în toată măreția realității întrupării. Dincolo de cotitura posibilă a căderii, Dumnezeu a sculptat chipul omenesc privind în Înțelepciunea și omenitatea cerească și eternă a lui Hristos[78].

Dacă întruparea ar fi fost determinată de căderea în păcat, atunci Satana, răul, ar fi condiționat-o. Părintele Serghie Bulgakov[79] atrage atenția asupra formulei *Crezului* de la Niceea: Hristos coboară din cer

72. Dionisie Pseudo-Areopagitul numește Întruparea, Filantropia - dragoste de oameni, termen care a ajuns cel mai des întrebuințat în liturghie.

73. Mar. Isaac Ninevitae, *De perfectione religiosa*. A se vedea Irénée Hausherr, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation*, în "Revue des Sciences Religieuses", 1932. Putem presupune, tot așa, și influența Sfântului Maxim asupra aceleiași învățături, în teologia lui Duns Scot. Asupra accentului deosebit, mistic la Răsăriteni și moral la Catolici, în doctrina despre Întrupare, a se vedea articolul lui F. Vernet în "Dictionnaire de Théologie Catholique", F. VIII, col. 2469. Cf. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*.

74. *Le banquet des dix vièrges*, III, 4.

75. A se vedea *Ad Thalassium Scholiae*, în *Capit. Teol.*

76. A se vedea *Adversus haereses* și *Epideixis*.

77. A se vedea *De incarnatione contra arianos*.

78. "Cel dintâi născut din întreaga făptură" (*Col. 1, 15*); "Omul cel de-al doilea e din cer" (*I Cor. 20, 47*); "Fiul Omului coborât din cer" (*Ioan 3, 11*).

79. *Agnus Dei*, Aubier, 1943.

şi Se întrupează "pentru noi oamenii *şi* pentru a noastră mântuire". Densitatea cuvintelor *Crezului* exclude orice idee de repetiţie, fără motiv. Cuvintele "pentru a noastră mântuire" arată *răscumpărarea*, iar "pentru noi oamenii", *îndumnezeirea*; şi una şi cealaltă ne dau putinţa să înţelegem întruparea. Teologia Sfântului Duh, a slavei şi a sfinţeniei obligă la depăşirea aspectului negativ doar de purificare de "existenţa în Satana", pentru fixarea în latura pozitivă şi absolut creatoare a "vieţii în Hristos". "Preoţia împărătească" în urma precursorului[80] nostru, Hristos, pătrunde chiar de pe acum dincolo de catapeteasmă, în sanctuarul trinitar, ca să participe la funcţia liturgică a Arhiereului în veac (*Evrei 6, 19-20*). În euharistie, realitatea cerească a lui Hristos ajunge realitatea noastră. "Restul să fie venerat în tăcere", spune Sfântul Grigorie de Nazianz[81] şi ne pune în faţa unei evidenţe care nu are nevoie de nici o analiză "căci duhul mulţimii nu este în stare să înţeleagă adâncul cuvintelor... nu trebuie să deschidem ochii celor nechibzuiţi asupra adâncului milostivirii"[82]. Întruparea are scopul să le adune pe toate în Hristos, atât pe cele ce sunt în cer, cât şi pe cele de pe pământ", (*Efeseni 1, 10*), ca să scoată la iveală "înţelepciunea lui Dumnezeu, taina cea ascunsă pe care Dumnezeu a rânduit-o, mai înainte de toţi vecii, spre mărirea noastră" (*I Corinteni 2, 7*).

Iconomia slavei este mai presus de orice alegere îngerească sau omenească, mai presus de Lucifer sau de Adam. Întruparea implică ultima treaptă a comuniunii. Înomenirea lui Dumnezeu este dată mai dinainte în dogma îndumnezeirii, pe care o presupune şi din care izvorăşte şi se împlineşte. Ispăşirea şi judecata corespund căderii în păcat. Adâncului Întrupării nu-i corespunde decât Împărăţia lui Dumnezeu, pentru că este chiar împlinirea ei. De aceea Biserica este socotită organismul mântuirii, calea şi mijloacele sale sacramentale, dar, în acelaşi timp, şi mântuirea însăşi, venirea Împărăţiei. Dimpotrivă, antropologia simplificată în curentele sale extremiste începe cu păcatul originar şi ajunge la judecată cu o îndoită menire, care, în acest caz, nu mai este judecată, căci, într-un plan prestabilit, nimic nu este supus judecăţii. Pe de altă parte, Arhetipului dumnezeiesc, chemat să recapituleze totul, i se suprimă una din părţile sale.

Antropologia, în amploarea sa eonică, îşi are originea în rai şi se revarsă în plenul Împărăţiei, în taina apocatastazei[83] finale, adică a înnoirii cerului şi a pământului. Acesta este planul dumnezeiesc, aspi-

80. Evrei 6, 19-20. A se vedea Mgr. Cassien, *Jésus le Précurseur*, în "Théologie", nr. 27, Athènes, 1956.

81. P.G., 36, 653.

82. Sfântul Maxim, *Qu. ad Thal.*, 43; P.G. 90, 412 A; *Cent. gnost.* 2, 99, P.G., XC, 1172 D.

83. Sfântul Grigorie de Nisa, *In Christi resurr., Or. I*, P.G., 46, 609 C D; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio 40*, 36; P.G., 36, 412 AB.

raţia precisă a întrupării, universalismul dimensiunii sale care nu exclude pe nimeni şi totuşi realizarea sa rămâne o taină care ne depăşeşte şi care nu ne permite să prevedem nimic: cel mult ne oferă doar o speranţă deschisă. Dar această speranţă deschisă poate să mai însemne şi faptul că apocatastaza nu depinde numai de Dumnezeu, ci şi de iubirea noastră, de minunea acestei iubiri...

2. Temeiuri biblice ale alcătuirii fiinţei omeneşti

Biblia foloseşte unii termeni care poartă pecetea unor epoci şi structuri deosebite. Aşadar, vocabularul său "tehnic" e lipsit de precizie şi câteodată este aproape inevitabil să facem confuzii aparente între o carte şi alta, sau chiar între un Testament şi celălalt.

Ca să înţelegem antropologia biblică, mai înainte de toate trebuie să abandonăm total dualismul grecesc clasic dintre suflet şi trup, care erau socotite două substanţe ce se luptau între ele: "trupul este un mormânt" pentru suflet, σῶμα - σῆμα. Biblia situează într-o altă perspectivă conflictul pe care orice fiinţă omenească îl poartă în sine: gândul Creatorului, dorinţele Sale se opun dorinţelor creaturii; sfinţenia se opune păcatului, norma, pervertirii; libertatea, necesităţii. Carnea, *bâsâr*, σάρξ înseamnă ansamblul, complexul: trupul viu. Omul a ieşit din mâinile lui Dumnezeu "suflet viu", el nu are suflet, ci *este* suflet, el *este* corp, este ψυχή, *nefeş*. Dacă sufletul dispare, atunci nu rămâne un trup, ci numai ţărâna pământului, căci "ţărâna se întoarce în ţărână".

Tot ce a fost creat este "foarte bun": răul nu vine din condiţia de creatură, căci fiinţa a fost bună dintru început, iar răul i-a fost străin. Răul nu vine de jos, de la ce este trupesc, ci de sus, de la ce este spiritual. Originea răului o găsim în lumea îngerească, apoi în alegerea spiritului omenesc. Numai în al doilea rând răul pătrunde şi se instalează în "fisurile" fiinţei, sfărâmate în integritatea ei,pervertită în structura sa ierarhică. Aceste premise sunt absolut necesare, ca să putem întemeia personalismul biblic. Gnosticii susţineau că pluralitatea ipostazelor omeneşti este determinată de faptul că spiritul a căzut în sfera materială, dar în doctrina creştină mântuirea nu înseamnă eliberarea de materie, nici revenirea la acel "Unu" al neo-platonismului. Ordinea normativă a cosmosului postulează "împlinirea" planurilor şi a tuturor elementelor constitutive ale fiinţei omeneşti, integrate în spiritul său. Acest caracter de integritate face ca întreaga cunoaştere, în înţelesul biblic, să nu fie nicidecum un exerciţiu autonom al unei singure facultăţi a spiritului omenesc, ci participă în întregul lor (evreii cugetau cu inima) şi de

aceea cunoașterea este comparată deseori cu actul căsătoriei (a lua o femeie în căsătorie înseamnă înainte de toate "să o cunoști"). Acest termen de nuntă subliniază și o interdependență originară: Dumnezeu naște pe om întru cunoaștere, cunoscându-l "prin căsătorie", iar omul se cunoaște pe sine numai cunoscând pe Dumnezeu.

Pnevma, *ruah*, duhul, adică "suflarea dumnezeiască" este organul comuniunii cu transcendentul, ceea ce nu este cu putință decât numai în funcție de "o comuniune de esență", legată de acel ceva tainic din noi, care ne îngăduie să afirmăm că "noi suntem din neamul Lui" (*Fapte, 17, 28*). "Omul care a fost rânduit să se bucure de bunurile dumnezeiești a trebuit să se *înrudească* prin firea sa cu Acela la care trebuia să participe"[84]; căci duhul nu se deschide decât în mediul său propriu, adică în mediul dumnezeiesc: "Viața sufletului o constituie contemplarea lui Dumnezeu"[85].

Concepția conlocuirii Duhului lui Dumnezeu în om, care formează axa gândirii Sfântului Apostol Ioan, presupune ceea ce primește ființa omenească, și deci ceea ce îi este conform - spiritul uman, *pnevma*: "Duhul mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem *fii* ai lui Dumnezeu" (*Romani 8, 16*). Noțiunea de filiație o găsim la Sfântul Apostol Pavel (și denotă latura dumnezeiască a activității spiritului), iar la Sfântul Apostol Petru întâlnim afirmația fundamentală a participării (care denotă latura omenească a aceluiași act): "ca voi să vă faceți *părtași* dumnezeieștii firi" (*II Petru 1, 4*). Așadar putem afirma că *pnevma* pecetluiește pe om cu originea lui cerească și deține premisele Împărăției. Omul "mărturisește că este străin și călător pe pământ"[86] (*Evrei 11, 13*), năzuind spre cetatea cerească. *Homo viator* este în "trecere" spre paștele ce va să vie, ba, mai mult, el este chiar acest paște (*pesah* înseamnă trecere)[87].

Astfel, spiritul este acea parte înaintată a ființei omenești care comunică cu lumea de dincolo și participă la ea, conform cu structura sa de "a fi după chip". Sfântul Grigorie de Nisa exprimă acest adevăr destul de viguros, tăgăduind o existență umană autonomă, "după propriul ei chip", mai înainte de participare. Omul este prin esență "trecător" și înfăptuiește asemănarea cu ce este dumnezeiesc, sau ce este satanic, iar aceasta are urmări cosmice: omul deviază înspre el întreg planul material. Astfel, opoziția biblică se situează la un cu totul

84. Sfântul Grigorie de Nisa, *Or. cat.*, P.G., 45, 21 CD.
85. Idem, P.G., 46, 176 A.
86. Pentru acest motiv, o ceată de asceți era numită *Synodia*, caravană care se întoarce în patria adevărată, în rai.
87. În legătură cu imposibilitatea de a-l socoti pe om o ființă pur omenească, ci numai ca o trecere "între două", a se vedea M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 1919, vol. I, p. 296.

alt nivel de profunzime, și nu se reduce la un simplu raport între suflet și corp; ea se situează în planul "metafizic", între pământesc și ceresc, între *homo animalis* și *homo spiritualis*, între autonomiile lor. Ea descoperă o prăpastie ontologică între un botezat, un credincios, și un necredincios și delimitează doi "eoni" existențiali.

Pentru trebuințele predicării, Părinții Bisericii au fost obligați să confrunte geniul ebraic cu geniul grecesc, să efectueze o adaptare absolut creatoare cu ajutorul unei înnoiri a minții și a categoriilor sale despre care vorbește Sfântul Pavel (*Romani 12, 2; Efeseni 4, 23*). Limba Sfintei Scripturi (întâi ebraica, apoi greaca) presupune și o oarecare interpretare prin însuși geniul acestei limbi[88]. Sinoadele și, prin ele, gândirea patristică au adus clarificări dogmatice, care sunt, înainte de toate, o traducere a concepțiilor biblice, traducere creatoare în efortul său de a se apropia cât mai mult de Cuvântul. Dar numai filologia nu ajunge să dea întregul înțeles textelor sfinte. A fost nevoie de geniala pătrundere patristică în însăși seva substanței biblice, de o oarecare însușire și asimilare a *epignozei*, pe care Horn[89] o traduce într-un chip fericit cu "simțirea de Dumnezeu". Aceasta explică unele fluctuații în terminologie chiar de la nivelul biblic. La Sfântul Pavel, termenii ontologici au adesea un înțeles etic. Astfel, întâlnim noțiunea de omul nou și cel vechi, din afară și lăuntric, psihic și duhovnicesc; iar noțiunea de *minte* se identifică când cu spiritul, când cu înțelegerea, când cu conștiința. Dihotomia (trup-suflet) coexistă cu trihotomia (trup-suflet-spirit). Cu toate acestea, se poate spune că, în Biblie, sufletul dă viață trupului; îl face "suflet viu", iar spiritul "înduhovnicește" întreaga ființă omenească. În calitate de categorie religioasă, spiritul este un principiu de calificare, el accentuează lumea de dincolo, se exprimă cu ajutorul psihicului și materiei și le colorează cu prezenta sa. Deoarece are o semnificație prea largă, nu poate fi folosit spre a indica centrul ipostatic[90]. El este mai degrabă înduhovnicirea modului de existență, receptivitatea, deschiderea ființei pentru conlocuirea dumnezeiescului. Psihicul și trupescul există unul în altul, dar fiecare este condus de legile sale proprii; pe când elementul spiritual nu formează o a treia sferă, sau al treilea etaj al structurii omenești, ci este principiul care se exprimă prin psihic și prin trupesc și le spiritualizează. Astfel, în

88. Se poate spune că textul grecesc al Septuagintei este o *traducere inspirată*. Spre exemplu: Isaia 7, 14 - *almah*, în evreiește, înseamnă "tânără", iar în *comentariul inspirat* al traducerii grecești se precizează *parthénos* - "fecioară" și se fixează în felul acesta în textul Evangheliei (*Matei 1, 23*).
89. R.P. Horn, "La vie dans le Christ", în *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1928.
90. A se vedea B. Zenkovsky, *La structure hiérarchique de l'âme*, în "Travaux scientifiques de l'Université Populaire de Prague", vol. II, 1929; *Das Bild des Menschen in der Ostkirche*.

ascetism, Spiritul înduhovnicește tocmai spiritul nostru, urmează apoi pătrunderea duhovnicească a omului întreg, de transparență la spiritual a trupului și sufletului. La polul opus, omul poate "să stingă duhul" (*I Tesaloniceni 5, 19*), să aibă "gânduri trupești" și să devină numai trup, trupul potopului, materie a "sarcofagului".

3. Noțiunea biblică de inimă

Sfântul Ioan Damaschin îl numește pe om *microcosmos*, adică universul rezumat, căci omul conține toate planurile acestui univers. Omul sintetizează crearea treptată a celor cinci zile, iar el este a șasea zi,a desăvârșirii acestei creații, numai că el posedă un principiu propriu, care-l face unic în existență: este după chipul lui Dumnezeu și, ca atare, este *microteos*[91]. Ca să-i precizăm mai mult chiar structura sa interioară, trebuie să introducem și termenul biblic de *inimă*, leb, καρδία[92].

Acest termen nu este tot una cu ceea ce manualele de psihologie numesc inimă, adică: centrul emoțional psihic. Pentru evrei, omul gândește cu inima, căci ea unește toate facultățile sufletului omenesc; iar psihologii știu foarte bine că rațiunea și intuiția nu sunt nicidecum străine de alegerile și simpatiile prealabile și iraționale ale inimii.

Omul este o ființă vizitată. Duhul adevărului locuiește în el și îl inspiră din lăuntru, din însuși izvorul ființei sale. Inima este locașul conlocuirii dumnezeiești, iar legătura dintre conținutul acestei inimi și duhul adevărului o face conștiința sa morală, unde vorbește adevărul. Omul poate să facă inima sa "zăbavnică la credință" (*Luca 24, 25*), poate s-o închidă, s-o învârtoșeze, s-o facă îndoielnică și nestatornică (*Iacob 1, 8*) sau să o lase invadată și stricată de "mulți" diavoli (*Marcu 5, 9*). De îndată ce și-a tăiat rădăcina transcendentă (căci după frumoasa definiție a lui Platon: "sufletul își are rădăcina înfiptă în infinit"), atunci apare nebunia, în sensul biblic: "Zis-a cel nebun *în inima* sa: Nu este Dumnezeu", iar în cazul acesta inima nu mai este decât un agregat de "mici inimi", de "fărâme din bucuria eternă" (cum spune Kierkegaard). După învățătura ascetică, iubirea de sine, φιλαυτία, Îl alungă pe Dumnezeu din inimă, pune stăpânire pe ființa fără Dumnezeu și de aceea o îndreaptă împotriva lui Dumnezeu, iar, în acest caz, ceea ce este sensibil devorează spiritul și hrănește moartea. Rugăciunea pe

91. Sfântul Grigorie de Nisa, *Hom. op. cap. 16*, P.G., 44, 180 A B.

92. A se vedea B. Vycheslavtsev, *Le coeur de l homme dans la mystique hindoue et chrétienne*, Y.M.C.A. Press, Paris, 1929; Max Scheller, *Formalismus in der Ethik*, H. de B., *La prière du coeur*, Paris, 1953; *La Prière de Jésus, par un moine de l'Eglise d'Orient*, Ed. de Chevetogne (collection Irénikon); "Le coeur", Etudes Carmélitaines, 1950.

care o înălțăm către Sfânta Fecioară: "Leagă-mi sufletul cu iubirea ta!" este o invocare a curăției și integrității personalizate în Sfânta Fecioară, ca un antidot împotriva acestei stări patologice a inimii omenești; din amalgamul de stări psihice, fă să răsară sufletul și același sens cere și Sfântul Apostol Pavel "curăția inimii" (*Coloseni 3, 22*), iar psalmistul strigă: "Doamne, cuprinde-mi inima!" (*Psalmul 86, 11*).

Inima este focarul care iradiază și pătrunde întreaga ființă a omului; dar ea rămâne ascunsă în adâncul ei tainic. "Cunoaște-te pe tine însuți!" se adresează acestui adânc tainic. Cei înduhovniciți spun: "Intră în tine, și acolo găsește pe Dumnezeu, pe îngeri și Împărăția cerurilor!". Nimeni nu poate ajunge în adâncul inimii. În adevăr, eu sunt conștient de mine însumi; conștiința este a mea, dar ea nu poate să ajungă la eul meu și nici să-l înțeleagă[93], căci eul este transcendent propriilor sale manifestări[94]. Conștiința este limitată de propria ei dimensiune, pe care nu va putea s-o depășească niciodată. Sentimentele mele, cugetările, faptele, conștiința îmi aparțin, sunt "ale mele" și sunt conștient de acest fapt, dar "eul" este dincolo de "al meu".

Numai intuiția mistică descoperă eul, căci ea pornește de la Dumnezeu și face să pătrundă "chipul" Său în om; simbolul inimii reprezintă eul. "Cine poate să cunoască inima?", întreabă Ieremia (*17, 9-10*) și tot el răspunde imediat: "Dumnezeu cercetează inima și rărunchii". Sfântul Grigorie de Nisa dezleagă într-un chip minunat această taină: "Firea noastră spirituală este după chipul Creatorului; ea seamănă cu ceea ce este mai presus de ea, iar în *necunoașterea de sine* ea manifestă pecetea a ceea ce este inaccesibil"[95]. Sfântul Petru vorbește de *homo cordis absconditus*, - ὁ κριπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, de omul ascuns al inimii, ceea ce înseamnă că "eul" omenesc se găsește în adâncul ascuns al inimii. Lui *Deus absconditus* îi răspunde *homo absconditus*, teologiei apofatice îi răspunde antropologia apofatică[96].

"Acolo unde este comoara voastră, acolo este și inima voastră". Omul se definește prin conținutul inimii sale, prin obiectul iubirii sale. Sfântul Serafim numește inima "altarul lui Dumnezeu", locașul prezenței Sale și organul receptivității Sale. Pentru Sfântul Maxim, lumea este un Templu cosmic, iar omul este preotul, care "oferă în inima lui și pe altar" și intră în marea tăcere divină[97].

93. Aici nu este vorba de eul empiric, care poate fi cunoscut, ci de eul spiritual, transcendent oricărui mijloc de investigație, cu atât mai mult oricărei curiozități. Noțiunea limită, miezul totalității, numit de Jung, Selbst, *Sinele*: "Sinele este ca o cupă, gata să primească harul dumnezeiesc".

94. "Omul duhovnicesc le judecă pe toate, pe el, însă, nu-l judecă nimeni" (*I Cor. 2, 15*).

95. *De opificio hominis*, P.G., 44, 155.

96. A se vedea B. Vycheslavtsev, *L'image de Dieu*, revista "Calea", nr. 49 (în rusește).

97. *Myst.*, P.G., XCI, 672 C.

Ca o ripostă dată lui Descartes, poetul Baratinschi zicea: *amo ergo sum*, ceea ce redă perfect gândul Sfântului Grigorie de Nisa: "Creatorul nostru ne-a dat iubirea ca expresie a chipului nostru de om"[98]. În structura ființei omenești, inima are un primat ierarhic[99], căci adevărata viață o trăim în ea, ea are o intenționalitate originară, magnetizată ca acul unei busole: "Doamne, ne-ai făcut pentru Tine și *numai în Tine* va afla inima noastră pacea" (Fericitul Augustin). "Dumnezeu a sădit în noi dorul de El"[100], iar Sfântul Grigorie de Nisa Îl numește atât de frumos pe Dumnezeu: "Tu, Cel pe care sufletul meu Îl iubește"[101].

4. Persoana omenească

Inima ne arată adâncul mai presus de cuvânt al lui *homo absconditus*, iar la nivelul acesta se află focarul iradierii personale: persoana. Această adâncime ne lămurește de ce chiar personalismul filosofic cel mai strălucit nu poate să ajungă la o definiție satisfăcătoare a persoanei[102]. Numai dogma trinitară poate să ne arate ce este persoana, pentru că ea ne revelează ce este persoana omenească. Fiecare Persoană dumnezeiască subzistă Una în Alta într-o "circuminecesiune" a Celor Trei. Aceasta înseamnă *co-esse*: Persoana este *pentru* comuniune, ea este *prin* această comuniune în mod absolut. Propriu-zis, numai în Dumnezeu există Persoana. Omul are nostalgia de a ajunge "persoană" și o realizează în comuniunea cu Persoana divină.

Renouvier spunea: "Să faci, iar făcând să te faci!"; dar Gabriel Marcel se situează în adevărata perspectivă: "a exista, pentru persoană, înseamnă a se face depășindu-se"[103]; deviza sa nu este *sum*, ci *sursum*[104]. Metafizica intră în domeniul misticii, iar Gabriel Marcel se îndoiește el însuși că ar exista între ele vreo frontieră care să poată fi precizată[105].

98. *Crearea omului*, C. 5, P.G., XLIV, C.
99. "Iubirea este copilul sublimei cunoașteri", zicea Leonardo da Vinci, dar trebuie să spunem tocmai invers: cunoașterea este copilul sublimei iubiri.
100. Sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G., 91, 1312 AB; Fer. Augustin, *Confessiones*, I, 1.
101. *In Cant.*: Omilia 2; P.G., 44, 801 A.
102. A se vedea concepția cosmologică a lui Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*; concepția socială și morală a lui E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*; R.T. Flewelling, *Creative Personality*; Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris, 1935.
103. Aceasta este și adevărata semnificație a noțiunii de "*epectază*", la Sfântul Grigorie de Nisa. Infinitatea obiectului iubit face să crească și să întinerească pentru vecie avântul încordat (epectaza), adică această transcendere perpetuă de sine, spre un scop care nu poate fi niciodată atins (*Viața lui Moise*, P.G., 44, 401 A B). Dumnezeu rămâne la aceeași distanță, numai dorința crește pe măsură ce se apropie de cel la care participă. Nu există nici o primejdie de săturare, pentru că fiecare început dă naștere unui alt început (*In Cant.*). Omilia 8; P.G., 44, 941 C).
104. *Homo viator*, p. 32.
105. *Du refus à l'invocation*, p. 190.

Filosofia greacă cunoaște perfect noțiunea de individ, dar ignoră noțiunea de persoană[106], în înțelesul modern și mai ales psihologic. La Părinții bisericești, se observă o fluctuație a acestei noțiuni. Această noțiune de persoană a fost precizată mai întâi în planul trinitar și numai după Sinodul de la Calcedon ea trece în hristologie și în antropologie. Părinții vorbesc de Persoane dumnezeiești, dar lasă la o parte conceptualizarea filosofică. Tezele lor sunt meta-conceptuale și, ca orice formulă dogmatică, ele sunt semnele cifrate ale transcendenței divine. Astfel, cele trei Ipostase nu sunt trei dumnezei, ci trei principii, trei centre care au conștiința unei singure existențe și conștiința unității întreite, unde trebuie să se afirme în același timp deosebirea și unitatea, consubstanțialitatea și ireductibilitatea.

După Sinodul de la Niceea, Părinții capadocieni[107] au definit termenul de "ipostasă" sau persoană prin ceea ce-l deosebește de *ousia*, natură sau esență. Dar această deosebire nu este aceeași cu deosebirea dintre individ și specie, dintre ce este particular și comun. Ipostasa este determinată de relațiile sale: Tată, Fiu, Duh Sfânt; ea este, ca atare, singurul mod, pentru fiecare, de a-și însuși o singură natură, și în felul acesta de a participa la viața divină, care este una singură; dar ea este, în același timp, și tot ceea ce depășește în ea aceste relații: *Unicul în el însuși*.

Noțiunea aceasta de *unicitate* ireductibilă și incomparabilă, care face din fiecare individ o ființă unică, o persoană, ne vine de la dogmă. Ea nu poate fi cuprinsă în nici o definiție rațională[108] și nu poate fi înțeleasă decât printr-o cunoaștere intuitivă sau printr-o revelație mistică. Înțelepciunea lui Dumnezeu "a restrâns fiecare ființă în propriile sale limite, dându-i ritmul ei propriu, în acord cu universul", iar dacă depășește aceste limite, "se pierde"[109].

Persoana este un mod de existență care pătrunde și face personal întregul unei ființe, care o face să fie unică în felul de a cugeta asupra sa însăși, de a reflecta și a se determina pe sine însăși[110]. Ea este subiectul și purtătorul căruia îi aparține și în care trăiește ființa dată.

106. La stoici, persoana indică rolul pe care-l joacă omul aici pe pământ (*Manualul lui Epictet; Convorbiri* I, 29), iar în limba latină sensul juridic al acestui cuvânt este legat de această noțiune. Cf. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, Kant Studien, 1908.
107. Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nisa.
108. A. Lalande, în lucrarea sa *Vocabulaire de la philosophie*, arată cum gândirea filosofică mărturisește continuu că nu poate să facă o deosebire clară între noțiunea de individualitate și de personalitate.
109. Sfântul Grigorie de Nisa, *Contra Eunom.*, P.G., 45, 365 B.
110. Sfântul Grigorie concepe persoana "ca putere de a discerne și de a contempla", P.G., 46, 57 B.

Orice ființă care există trebuie să fie *enipostaziată*[111] într-o persoană (astfel natura omenească din Hristos este enipostaziată în ipostasa Cuvântului). Persoana este, așadar, principiul de integrare, care efectuează unitatea tuturor planurilor prin comunicarea naturilor, cu alte cuvinte o "circuminecesiune" sau o perihoreză (adică spiritul se întrupează, trupul se spiritualizează, iar sufletul viază trupescul și-l însuflețește).

Formula de la Calcedon[112] "εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν" folosește doi termeni grecești: *ipostasa* și *prosopon,* iar această deosebire este de cea mai mare importanță. Amândouă cuvintele înseamnă persoană, dar cu nuanțe deosebite. *Prosopon* este aspectul psihologic al unei ființe care se întoarce în lumea sa lăuntrică proprie, la conștiința de sine însăși și, ca atare, își urmează evoluția sa, trece prin fazele propriei sale cunoașteri și prin treptele de însușire a naturii pe care o poartă. *Ipostasa* are aspectul ființei deschise și care se înalță la Dumnezeu. Al doilea aspect este hotărâtor pentru înțelegerea dimensiunii teandrice a persoanei, fără să uităm că Persoana, în sensul absolut, nu există decât în Dumnezeu, și că orice persoană omenească nu -i decât chipul Său.

Persoana nu poate fi redusă la individ, iar pe de altă parte, ea nu este ceva care se adaugă totalității corp-suflet-spirit, ci este această totalitate care-și dă seama că este centrată pe subiectul său, pe purtătorul său, pe principiul său de viață și tocmai prin aceasta este fundamental pentru destinul unei ființe omenești aspectul exprimat în termenul de "ipostasă". Ipostasa este depășirea de sine însuși a ceea ce este omenesc și, în înțelesul acesta, persoana se realizează depășindu-se. Misterul persoanei, ca ipostasă, constă în actul propriei sale transcenderi spre Dumnezeu: "În El trăim, ne mișcăm și suntem" *(Fapte 17, 28).* Omul se descoperă pe sine însuși și creează persoana cu ajutorul celuilalt om, dar nu se realizează cu adevărat decât când ajunge la conștiința pe care o are Dumnezeu despre el, când se află în lăuntrul raporturilor, conform modului personal al lui Tu dumnezeiesc. În această profunzime, omenescul pur este depășit, iar eul cel mai intim, ipostatic, nu ne mai aparține, ci îl primim prin harul care-l desăvârșește ("identitate prin har" sau ipostasă prin har, după Sfântul Maxim Mărturisitorul).

Orice ființă omenească are, în germene, un fundament personal, are un centru psihologic de integrare, care face să graviteze totul în

111. Cuvântul este al lui Leonțiu din Bizanț. Orice natură nu se realizează decât în centrul său ipostatic, ea este enipostaziată în această natură (*Contra lui Nestorie și Eutihie*).

112. Definiție hristologică a Sinodului al IV-lea Ecumenic din 451.

jurul sinelui metafizic și formează conștiința de sine; acesta este *prosoponul* ca un dat universal al substanței. Dimpotrivă, la un nivel mai adânc, dacă toți sunt chemați, totuși puțini din cei aleși ajung să se realizeze ca *ipostasă*. Ipostasa realizează și asupra sa, în mod conștient, acest punct înaintat de *imago Dei*, organul și locul comuniunii cu Dumnezeu, care revelează structura teandrică a chipului lui Hristos; în veacul ce va să vie, cum spune Sfântul Ioan, "noi vom fi asemenea cu El" (*I Ioan 3, 2*).

Acest teandrism este conținut mai dinainte, în stare potențială, *în imago Dei.* Germinarea și dezvoltarea *prosoponului* în *ipostasă* provin din gradul de actualizare a acestui chip, care nu reprezintă altceva decât trecerea de la ființa naturală la ființa hristică, urmând marea inițiere sacramentală, unde structura omenească este total remodelată ca o statuie, după Arhetipul său, Hristos. Totuși, în Hristos, Dumnezeu Se unește cu ceea ce este omenesc, iar comuniunea este absolută și unică, deoarece locul comuniunii este Cuvântul și întreaga fire omenească se concentrează în ipostasa Sa dumnezeiască (ajunge enipostaziată), păstrându-și conștiința omenească personală, "prosoponică". În orice om, "după chipul lui Hristos", locul comuniunii este persoana omenească și aceea care primește, în *Hristos*, structura sa teandrică, iar, prin această comuniune, ajunge ipostasă. La om, teandrismul se înfăptuiește în lăuntrul conștiinței de sine, unde se înfățișează și conștiința divină: "Vom veni și ne vom face locuință" (*Ioan 14, 23*), "nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni 2, 20*); iar Sfântul Apostol Pavel și-a propus ca scop suprem al activității sale pastorale: "ca Hristos să prindă chip în voi" (*Galateni 4, 19*).

"Omul, zicea Sfântul Vasile, este o făptură care a primit porunca să devină Dumnezeu"[113], adică să devină "ipostasă îndumnezeită". Această noțiune este precizată în mod strălucit de Sfântul Maxim Mărturisitorul[114]: persoana (*prosopon*) este chemată (ca să devină *ipostasă*) "să unească, prin iubire, firea creată cu firea necreată... prin însușirea harului". Așadar, Dumnezeu, în iubirea Sa de oameni Se face om; omul, *prin har*, unește în ipostasa sa creată ceea ce este dumnezeiesc și omenesc, după chipul lui Hristos, și astfel ajunge un dumnezeu creat, dumnezeu după har. Ipostasa se precizează astfel: este persoana ființei îndumnezeite. În Hristos, firea omenească îndumnezeită este enipostaziată într-o persoană divină. În omul îndumnezeit, persoana creată, chiar în această stare de îndumnezeire, vede că firea sa este unită cu energia divină îndumnezeitoare; aceasta este enipostaziată în

113. Cuvinte citate de Sfântul Grigorie de Nazianz, în elogiul Sfântului Vasile, P.G., 36, 560 A.

114. *Ambigua*, P.G., 91, 1308 B.

persoana omenească. În felul acesta, ipostasa este modul personal, unic, fără seamăn, al existenței teandrice a fiecărui creștin. Aceasta constituie și delimitarea mistică radicală, "suprafirească", între omul vechi și noua creatură. Dar în acest caz, orice analiză fenomenologică trece la "transfenomenologie", ajungând la ceea ce este dincolo de datul imediat: adică ajunge la sfințenie. Individul este o categorie biologică și sociologică, care aparține în întregime naturii. Este o parte dintr-un tot natural și se desprinde de acest tot, printr-o opoziție, o delimitare, o izolare. În starea sa naturală, *prosopon*-ul se confundă cu individul, nu este decât o potențialitate a persoanei; iar atunci când se realizează, el postulează trecerea sa la ipostasă. Ipostasa este o categorie spirituală, nu este o parte, ci conține în ea totul, ceea ce explică și capacitatea sa de enipostaziere.

Omul despre care se spune că este o personalitate puternică nu prezintă decât un amestec deosebit al elementelor naturii, cu câteva trăsături pronunțate, și, cu toate trăsăturile sale pronunțate, produce impresia de ceva "tipic", de "ceva pe care l-am mai văzut". Un mistic impresionează prin chipul său unic în lume, prin lumina sa mereu foarte personală, în sensul absolut. El nu a mai fost văzut niciodată mai înainte.

5. Libertatea

Teandrismul are o serie de implicații și printre cele dintâi sunt mai ales cele relative la voință și libertate. Dogma hristologică vede în voință o funcție a naturii. Pentru aceasta, ascetismul își propune, înainte de toate, ca omul să renunțe la voința proprie, să se elibereze de orice constrângere care vine din sfera naturii. Dar tocmai în această renunțare la voința naturii se realizează libertatea, care ține de persoană, ea eliberează persoana de orice limitare individuală și naturală și o face "universală", extinsă la infinit, "atotcuprinzătoare". În cele din urmă, persoana cu adevărat liberă tinde să cuprindă întreaga fire omenească, după modelul Persoanei divine, care conține întreaga viață trinitară, căci creștinismul, după Sfântul Grigorie de Nisa, este o "imitare a naturii lui Dumnezeu"[115] iar scopul suprem al sfinților nu e numai "să se unească cu Sfânta Treime, ci să o exprime și să o imite în ei înșiși"[116].

Sfântul Grigorie de Nazianz[117] spune: "Dumnezeu l-a onorat pe om, când i-a dat libertatea, ca binele să aparțină personal celui care-l

115. *De profesione christiana*, P.G., 46, 244 C.
116. Sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G., 91, 1196 B.
117. P.G., 36, 632 C.

alege, nu numai celui care a pus începuturile binelui în natură". Omul este liber, pentru că este chipul libertății dumnezeiești și de aceea are puterea de a alege.

Cu toate acestea, Sfântul Maxim consideră că tocmai nevoia de a alege[118] este o imperfecțiune: liberul arbitru este mai degrabă o lipsă decât o independență, este urmarea inevitabilă a căderii; din intuitivă, cum era, voința ajunge discursivă, pe când cel desăvârșit urmează imediat binele, este dincolo de opțiune. E interesant să menționăm că aceeași concepție o are, în gândirea modernă, filosoful L. Lavelle. Pentru el, înainte de toate, "existența constă în exercitarea unui act de libertate, care, atunci când nu se produce, transformă ființa noastră în obiect"[119]. Spiritul nostru de discernământ alege între mai multe posibilități, ca să realizeze adevărul. Dar "aproape toți definesc mereu libertatea prin alegere", or, în forma sa cea mai înaltă, ea este "o activitate care-și creează propriile-i rațiuni, și nicidecum nu le suportă"[120]. Astfel, libertatea se ridică la nivelul unde "faptele cele mai libere, care sunt și cele mai desăvârșite, sunt cele în care nu există opțiune"[121].

Persoana se realizează în libertate, ea se deschide în mod liber harului care stăruie în secret asupra oricărui suflet, fără să-l constrângă cumva. "Spiritul nu generează nici o voință care i se opune. "El nu transformă, prin îndumnezeire, decât pe cea care vrea"[122]. Persoana poate simți o mare îngrijorare, dar aceasta provine din ceva arbitrar, mereu cu putință și care o pândește, căci poate să refuze viața, poate spune nu existenței. Omul oscilează, în fiecare clipă, între ființa propriei sale realizări și întoarcerea în neantul de unde a fost adus la existență, între "a se goli" sau "a se împlini": acesta este riscul cel mare și nobil al oricărei existențe, ca și cea mai înaltă tensiune a speranței. "Puterea dumnezeiască este capabilă să descopere o speranță acolo unde nu mai este nici o speranță și o cale acolo unde apare imposibilul"[123]. Imposibilul este tensiunea dintre normativ și realul decăzut.

Libertatea nu inventează valorile, ci acestea prind viață, se întrupează prin faptul că noi personal *descoperim* aceste valori. Privită subiectiv, această descoperire este absolut inventivă, căci ea este creația relației mele cu valorile, relație unică și care nu a existat mai înainte, și, în sensul acesta, se poate spune că omul este ceea ce el însuși se face.

118. *Capetele teologice și polemice*, P.G., 91, 16 B; *Ambigua*, P.G., 91, 1156 CD.
119. *Traité des valeurs*, I, p. 325.
120. Idem, I, p. 428.
121. *Les puissances du moi*, 155-156.
122. Sfântul Maxim, *Quest. ad Thal.*, 6, P.G., 9, 281 C. Harul Sfântului Duh nu efectuează nici o harismă, fără facultatea și puterea proporționale fiecăruia. *Ambigua*, P.G., 91, 1121 C.
123. Sfântul Grigorie de Nisa, *De hom. op.*, P.G., 44, 128 B.

Înțelepciunea lui Dumnezeu a fost mai înainte de a fi existat omul, iar orice om poartă în el un "chip călăuzitor", adică propria sa *înțelepciune*, el este o prefigurare vie a lui Dumnezeu. Omul trebuie să descifreze el însuși această prefigurare divină din el și, în mod liber, să-și cucerească propriul său sens, să-și construiască destinul său. Astfel, existența este o tensiune spre adevărul său propriu, care trebuie descoperit și trăit: "Eu nu cunosc adevărul, decât atunci când devine viață în mine", spunea Kierkegaard. Nu există în viață nici o desăvârșire statică, nici o repetiție cu putință; strict vorbind, nu există niciodată un precedent, ci un veșnic început al unor fapte mereu unice, "niciodată de două ori" - căci sunt ale mele. Fiecare dimineață a vieții omenești răsare ca dimineața creării lumii, un pur plan divin, iar credința ce i-o port mă duce în fiecare clipă spre o nouă primăvară, spre ceea ce este vrednic de dorit și absolut neîntinat.

Legătura cu transcendentul nu se exprimă în termenii "eteronomiei" lui Kant, tocmai pentru că nu există nici o *hetero*, în *"teonomie"*. Cine are o legătură strânsă cu Dumnezeu primește revelația din interiorul său, căci acela percepe conlocuirea Cuvântului: "Nu vă mai numesc slugi, vă numesc prieteni" (*Ioan 15, 15*). Dimpotrivă, orice autonomie "încapsulează" pe omul închis în el însuși. În sfera ascetică, Sfântul Antonie[124] scoate în relief cele trei voințe care se confruntă în om: cea a lui Dumnezeu, care lucrează înăuntru și mântuiește, iar aceasta înseamnă teonomia la care omul aderă, în chip liber, printr-un sinergism absolut, și și-o însușește; cea a omului, care, fără să fie inevitabil vicioasă, este schimbătoare și problematică, iar aceasta înseamnă autonomie; în fine, voința demonică, străină omului, iar aceasta este eteronomia.

Dacă libertatea nu este decât o pură supunere care se fixează în lăuntrul actului divin și nu face altceva decât să reproducă și să copieze, în cazul acesta, a fi liber, după chipul libertății divine, nu mai înseamnă nimic. Dar, după cum spune și Sfântul Maxim, "omul a fost creat de Spirit conform cu libertatea și putea să se determine el însuși", de la sine[125]. Mai presus de etica sclavilor și a mercenarilor, Evanghelia pune etica prietenilor lui Dumnezeu[126].

Dogma hristologică a unității celor două firi în Hristos se lămurește prin dogma unității celor două voințe, care postulează, ca o implicație a sa, unitatea celor două libertăți. Trebuie să evităm orice confuzie între termenul psihologic de voință și termenul metafizic de libertate. Libertatea este temelia metafizică a voinței. Voința este legată

124. *Filocalia*, vol. I.
125. *Ambigua*, P.G., 91, 1345 S.
126. Cf. N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, Paris, 1935.

tot de natură, ea este supusă necesităților și scopurilor imediate. Libertatea depinde de spirit, de persoană. Când libertatea ajunge la culmea ei, atunci nu dorește, liber, decât adevărul și binele. În plinătatea ei viitoare, când va lua chipul libertății divine, binele și adevărul vor corespunde total dorinței sale; aceasta demonstrează că adevărul este actul libertății. Acesta este sensul suprem pe care îl vizează identificarea paradoxală, la Sören Kiergegaard, a subiectivității și adevărului, și care demonstrează că adevărul este actul libertății[127].

Libertatea noastră va fi mereu adevărată libertate numai când se va situa în lăuntrul lui *opus Dei*. Când Sfânta Fecioară a spus îngerului Gavriil "*fiat*", aceasta nu a însemnat numai supunerea voinței sale, ci a exprimat absoluta libertate a ființei sale. După tradiție, toată viața pe care Sfânta Fecioară a petrecut-o la templu, "umbrită de Duhul", a fost îndreptată spre acest act. Iconografii Bunei-vestiri ne înfățișează pe Sfânta Fecioară în penumbra unei așteptări pline de nerăbdare, dar care nu pare deloc surprinsă sau uimită ca de un lucru neașteptat, ci apare ca o ființă adânc cutremurată în fața misterului, în clipa supremă, când taina se dezleagă în cele din urmă; îngerul care vestește și Fecioara care ascultă alcătuiesc un ansamblu al aceleiași tonalități simfonice. Aceasta reprezintă istoria lumii în rezumat, teologia concentrată într-un singur cuvânt; căci atât destinul lumii cât și al lui Dumnezeu depindeau de această liberă acceptare. Sfânta Fecioară a dorit totdeauna nașterea lui Dumnezeu și aceasta a fost chiar obiectul sfânt și curat al libertății sale exprimat prin *fiat*. Nici chiar Dumnezeu nu inventează adevărul, ci "îl gândește veșnic" și după aceea îl "spune și se face". Libertatea omului, după chipul lui Dumnezeu, înseamnă ca omul să reproducă această apariție a adevărului, care există mai înainte de el.

Când Hristos S-a întrupat, ne-a îngăduit nu atât să-L imităm, ci să retrăim viața Sa, să ne conformăm esenței Sale și tocmai acest lucru ne învață Sfintele Taine și ciclul liturgic. "Dumnezeu nu este o ființă pe care o demonstrăm, ci o ființă cu care trăim în legătură... cine caută dovezi săvârșește o hulă, iar cel care vrea să arate că creștinismul este verosimil, acela distruge creștinismul" (Kierkegaard). Trebuie să alegem între a viețui și a exista, în înțelesul cel mai autentic al cuvântului a exista, și trebuie să ne situăm destinul nostru în dialectica "persoanei a doua", a lui Tu divin. Credința nu este nicidecum o simplă adeziune intelectuală, nici supunere pur și simplu, ci este credința persoanei omenești în Persoana dumnezeiască. Acestea sunt legături ale nunții cu poemele sale de iubire. Biblia recurge la ele ori de câte ori este vorba să arate raporturile dintre Dumnezeu și om.

127. Sören Kierkegaard, *La Répétition, le Concept d'angoisse, Journal, Post-Scriptum.*

Când spun *fiat*, mă identific cu ființa iubită. Voința divină izbucnește din propria-mi voință, devine voința mea: "Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni 2, 20*). Dumnezeu cere omului să facă voia Tatălui, ca și cum ar fi propria sa voie. Acesta este înțelesul cuvintelor "fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit" (*Matei 5, 48*).

După cum Fiul este născut și Se naște din eternitate, tot așa și omul care a ales adevărul este născut din el și îl alege veșnic, iar de fiecare dată, îl trăiește din nou. Libertatea nu poate căuta sau dori decât un singur lucru, și anume să cuprindă necuprinsul, adică ceva absolut "nerațional", fără vreun temei în această lume, dar, prin aceasta, absolut rațional. Tot așa, absolut "fără motiv", Dumnezeu ne-a iubit "cel dintâi" și ne-a făcut să presimțim ceva din libertatea Sa dumnezeiască. În iubirea Sa, Dumnezeu ne iubește absolut gratuit, fără nici un merit din partea noastră, iar prin aceasta, iubirea Sa este un dar care inspiră libertatea propriului nostru răspuns.

Înțelepciunea lui Dumnezeu nu-și poate imagina, în plăsmuirile sale minunate, în deliciile "jocului dumnezeiesc" (*Proverbe 8, 31*) cu copiii omului, decât ființele din "neamul Său", adică dumnezei: căci "Dumnezeu nu Se unește decât cu dumnezei", spune Sfântul Simeon. Aceștia primesc totul de la Dumnezeu, ba chiar mai mult: ca niște adevărate persoane, ei au primit în dar ceva pentru ei, ceva care nu izvorăște decât din mișcarea liberă a inimii lor; numai această libertate îl îmbracă pe om cu haina de nuntă, pentru celebrarea nunții dumnezeiești. Sfântul Grigorie de Nazianz, în culmea uimirii, spune: "Omul este un joc al lui Dumnezeu"[128].

Libertatea își creează propriile sale rațiuni, în loc să fie supusă justificărilor. Ea proclamă: "Fie voia Ta"[129]. Noi putem spune *da*, pentru că am putea tot așa de bine să spunem: "Să nu fie voia Ta". Cele două libertăți sunt de acord. "La Dumnezeu nu este decât "*da*", după Sfântul Pavel (*II Corinteni1, 20*), ceea ce explică în mod strălucit textul de la Matei 18, 19: "Dacă doi se învoiesc..." și nimeni nu se poate învoi cu adevărat cu altcineva decât în voia lui Dumnezeu, transcendență a oricărei limite, izvorând din realitatea cea nouă euharistică a Trupului, a cărui expresie imediată este rugăciunea. Acest *da* trebuie să se nască tainic, din izvorul ființei noastre și, pentru aceasta, cea care-l spune pentru toți este Sfânta Fecioară, Maica celor vii, izvorul dătător de viață.

Acum putem să înțelegem de ce Dumnezeu nu dă porunci, ci ne poftește, ne cheamă: "Ascultă, Israele!". La poruncile tiranilor răspunde

128. P.G., 37, 776.
129. Pentru Sfântul Maxim, aceasta este culmea libertății, numai atunci este pură, pentru că este simplă și totală.

o rezistență surdă; pe când "cel ce are urechi de auzit" răspunde cu bucurie la chemarea Stăpânului care face ospăț mare. Cel ales este cel care primește invitația, care strânge mâna, când primește darul. "Vor veni și vor chiui de bucurie pe înălțimile Sionului, vor alerga la grâu, la must, sufletul lor va fi ca o grădină bine udată" (*Ieremia 31, 12*).

În "vasele de pământ", Dumnezeu a pus libertatea Sa, chipul Său de Creator și vine să Se privească în ele. Omul trăiește în timp, iar timpul a fost creat *cu* el și, pentru că este o ființă nedesăvârșită, creația sa are latitudinea să se amelioreze, să se creeze ea însăși, să se realizeze după chipul lui Dumnezeu. "Noi suntem συνεργοί cu Dumnezeu (*I Corinteni 3, 9*), co-liturghisitori în aceeași liturghie, în aceeași teurgie. Dacă eșecul este posibil și dacă ipoteza unei răsturnări este implicată chiar în actul creator al lui Dumnezeu, aceasta înseamnă că libertatea "dumnezeilor", libera lor iubire constituie esența persoanei omenești: "Te voi logodi cu Mine pentru totdeauna... și-L vei cunoaște pe Iahvé... Te-am iubit cu o iubire veșnică, fecioară a lui Israel" (*Ieremia 31, 1*); "Fiți roditori, înmulțiți-vă, dați roade bogate!" Trebuie să înțelegem această chemare a lui Dumnezeu și să-i discernem înțelesul său cel mai larg că: noua creatură izvorăște din fântânile sfințeniei.

Persoana omenească, în dimensiunea sa orizontală, este capabilă să cuprindă tot ce este omenesc; ea este cu adevărat o persoană, *prosopon,* numai prin această deschidere nemărginită a ființei sale. Dar temelia sa *ipostatică* este în dimensiunea verticală, în structura sa teandrică: "Ca Hristos să prindă chip în voi", iar omul "crește până ajunge la statura lui Hristos" numai în această nouă făptură, absolut nouă care se dezvoltă în sine însăși. Subiectul libertății și al oricărei forme de cunoaștere nu este deci niciodată omul pur și simplu, ci omul ca membru al Trupului integrat în Hristos, ceea ce demonstrează cu evidență că natura conștiinței omenești nu este deloc individuală, izolată schismatic, ci este colegială[130] și "teandrică". Ultimul cuvânt - teandric - este al lui Dionisie Areopagitul; "energia teandrică" în Hristos[131] este această unitate a celor două voințe și a celor două libertăți într-o singură lucrare μοναδικῶς[132] în care accentul cade pe unitate, fără să slăbească în nici un fel autonomia fiecăreia.

Cuvântul latin *persona*, ca și cel grecesc *prosopon*, înseamnă inițial "mască". Acest cuvânt, în el însuși, conține o adâncă filosofie a persoanei omenești. Ea ne învață că nu există o ordine omenească autonomă, căci a exista înseamnă a participa la ființă sau la neant. Prin participare, omul realizează chipul lui Dumnezeu, sau prefăcătoria

130. Expresia este a lui Y. Congar, care traduce așa cuvântul rusesc *sobornost.*
131. Expresia este reluată de Sfântul Maxim în *Ambigua*; P.G., 91, 1056 BC.
132. *Ibidem*, 91, 1044 D.

diabolică a unei imitări a lui Dumnezeu. Omul nu are pur şi simplu chip, doar chip omenesc. În întrupare, Dumnezeu nu este numai Dumnezeu; El este Dumnezeu-Om. Dar aceasta acţionează în cele două sensuri: nici omul nu este numai om, ci o fiinţă teandrică sau demonică. Sfântul Grigorie de Nisa spune clar: "Omenirea se compune din oameni cu chip de îngeri şi oameni care poartă mască de animal"[133]. Un om duhovnicesc "adaugă foc la foc până la sfârşitul vieţii"[134]; omul poate înteţi focul iubirii sau focul gheenei; el poate transforma pe "*da*" într-o unire nelimitată; de asemenea poate prin *nu* să-şi zdrobească fiinţa în zoburi infernale.

Inima, care poartă "enigma teologică", legătura între persoană şi natură, libertatea ipostatică, pe scurt, complexul "om", conduce la noţiunea centrală pentru antropologie: "După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

6. Chipul lui Dumnezeu

Din secolul al XV-lea, ideea de chip al lui Dumnezeu nu mai joacă nici un rol în filosofie. Conştiinţa morală mai păstra vag amintirea unui glas îndepărtat, dar Kant, cu teoria voinţei pure, o va despărţi de transcendent. Totuşi unele dicţionare de teologie vorbesc astăzi nu despre chip, ci de pierderea acestuia, şi încă numai în articolele despre păcatul originar. Este ca şi cum am vorbi de paradisul pierdut, în loc să vorbim de Împărăţia cerurilor care dirijează mersul istoriei. Propovăduirea îşi pierde din vigoarea sa, neutralizată de un pesimism latent, uzură a istoriei. Pe de altă parte, personalismul actual întâmpină foarte mari greutăţi în rezolvarea acestei probleme cruciale: cum să coordonezi unitatea conştiinţei, identică pentru toţi, deci unitatea metafizică, cu pluralitatea centrelor sale personale, care sunt oamenii; sau: această conştiinţă unică şi universală trece prin oameni, fiecare având propria sa conştiinţă. Fără o instanţă care să le integreze pe amândouă, dacă acceptăm pe una, o distrugem pe cealaltă. Cu toate acestea, toţi antropologii cad de acord în mod fericit asupra aceleiaşi definiţii a omului: "o fiinţă care tinde să se depăşească", o fiinţă care se îndreaptă spre ce este mai mare decât ea, sau se îndreaptă spre "cel cu totul altul" al lui însuşi; copil al bogăţiei şi al sărăciei, "săracul" tinde în el însuşi către "bogat". Ar fi nevoie de Sfântul Apostol Pavel, care să le vorbească antropologilor pentru a descoperi un nou "altar, al zeului necunoscut" şi pentru a da un *nume* acestei aspi-

133. P.G., 44, 192 C.D.

134. Sfântul Ioan Scărarul, *Scala Paradisi*, P.G., 88, 644 A.

raţii fundamentale, prin care omul exprimă ce este mai profund în el însuşi: *chipul lui Dumnezeu*. *Kerygma* antropologică a Părinţilor Bisericii proclamă că chipul nu este nicidecum o idee regulatoare sau instrumentală, ci principiul constitutiv al fiinţei omeneşti[135].

Biserica a fost preocupată totdeauna de puritatea credinţei primite de la apostoli. Dogma, ca ancoră a mântuirii, ca transparenţă a Cuvântului lui Dumnezeu, are un puternic accent soteriologic[136]: este o chestiune de viaţă sau de moarte. Ca să dăm un exemplu, un singur cuvânt - ὁμοούσιος - consubstanţial, a îndreptat, în mod magistral, calea eronată a construcţiilor eretice; căci numai consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl fundamentează dumnezeirea lui Hristos, iar mântuirea noastră este suspendată de propria noastră consubstanţialitate cu omenitatea lui Hristos. Sfântul Atanasie[137] dezvoltă afirmaţia Sfântului Irineu[138]: "Dumnezeu Se face om, pentru ca omul să se facă dumnezeu". Această regulă de aur a patristicii răsăritene determină în întregime şi antropologia sa. După definiţia lapidară a Sfântului Ioan (*I Ioan 3, 4-6*), păcatul este călcarea legii - ἀνομία - "călcarea" limitei constitutive, normativă fiinţei omeneşti. Păcatul a fost descoperit prin "lege"; funcţia acesteia a fost să tragă un hotar precis între ceea ce este κατὰ τάξιν, conform cu porunca, şi ceea ce este dezordine, haos, confuzie adâncă a straturilor ontologice din fiinţa omenească. Patologia postulează şi recomandă ca mijloc terapeutic spiritual să coborâm până la rădăcina perversiunii şi să efectuăm vindecarea firii prin reconstituirea structurii sale adamice. Catarsisul etic[139], purificarea de patimi şi dorinţe, se desăvârşeşte prin *catarsisul ontologic: metanoia*[140], adică schimbarea întregii economii a fiinţei omeneşti. Aşadar este vorba de o restabilire absolută a formei primare, de restaurarea chipului arhetipic, *a chipului lui Dumnezeu*. Acest chip, ca model de puritate absolută, s-a revelat prin Hristos, pe Care părinţii Îl numesc Arhetip. În momentul întrupării, Hristos, "chipul lui Dumnezeu cel nevăzut" (*Coloseni 1, 15*), nu caută o formă oarecare, îngerească sau astrală; nu numai că El se adaptează la forma omenească, dar, după Părinţi, Dumnezeu, când a creat pe om, Şi-a şi fixat deja privirea gândirii Sale asupra lui "Hristos-prototip"[141]. Hristos, "amprenta

135. A se vedea P. Kern, *L'Anthropologie de Saint Grégoire Palamas*, Y.M.C.A. Press, Paris, 1950 (în ruseşte).

136. Soteriologie = doctrina mântuirii.

137. *De incarnatione Verbi*, P.G., 25, 192.

138. *Adversus Haereses*, P.G., 7, 873.

139. Termen ascetic care arată un efort de purificare.

140. Termen evanghelic: schimbare totală, conversiune, căinţă.

141. Cf. B. Brinkmann, *Geschaffen nach dem Bilde Gottes*; P. Bratsiotis, "*Genesis 1, 26 in der Orthodoxen Theologie*", în *Evangelische Theologie*, anul II, caietul 7/8 München, 1952; Paul Zacharias, *Signification de la Psychologie de Jung pour la Théologie chrétienne*, în *Synthèses*, nr. 115.

Tatălui", ca și Hristos "Ecce homo" unește în El chipul lui Dumnezeu și chipul omului. Adevărului că "omul este asemenea cu Dumnezeu" îi corespunde justificarea sa "cea mai presus de ceruri" că "Dumnezeu este asemenea cu omul"[142]. Astfel, Dumnezeu Se întrupează în icoana Sa vie: Dumnezeu nu este înstrăinat, căci omul este chipul omenesc al lui Dumnezeu[143].

Chipul este cel de al treilea termen de afinitate, conformitate și corespondență care *face să vezi* pe om în Dumnezeu, "chipul lui Dumnezeu exprimat în trăsăturile omenești"[144]; iar ceea ce este dumnezeiesc în om face să vezi omul îndumnezeit. Și aceasta, în așa măsură, că putem răsturna enunțul obișnuit, că întruparea este condiționată de păcat, și să spunem că inițial, "la început", crearea omului a fost făcută în principiu, "după chip", tocmai în vederea întrupării, - îndumnezeitoare, și deci numai "din inspirație" (*in-spirare*) absolut *teandrică*[145].

În ceea ce-l privește pe om, *chipul* nu se reduce numai la funcția formală de legătură dintre model și copia sa. În timpul Vechiului Testament, chipul apare ca un organ care-l pregătește pe om pentru realizarea plenitudinii reale a ființei sale; el are funcția profetică de precursor, care așteaptă și cheamă întruparea. Chipul exista pentru întrupare și tindea la întrupare, de aceea, într-un anumit sens, el atrage acest mare eveniment. Din partea lui Dumnezeu chipul manifestă dorința Lui de a Se face om. "Erosul divin, spune Sfântul Macarie, L-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pământ"[146], L-a determinat "să părăsească culmea liniștii". Dorința dumnezeiască și cea omenească culminează în Hristos istoric, în care Dumnezeu și omul se privesc ca într-o oglindă și se recunosc unul pe altul, "căci iubirea de Dumnezeu și iubirea oamenilor sunt cele două aspecte ale unei singure și totale iubiri"[147].

La Părinții bisericești, nu întâlnim o concepție perfect coerentă despre chip. Dar pentru că chipul are un conținut foarte bogat, aceasta ne permite să-l recunoaștem în diferite facultăți ale spiritului nostru, fără să-l epuizăm total. Sfântul Atanasie insistă asupra caracterului ontologic al participării chipului la ceea ce este dumnezeiesc. Chipul este constitutiv în așa măsură încât "crearea" înseamnă "participare".

142. Clement Alexandrinul spune că evreii au primit legea, păgânii filosofia, iar creștinii Adevărul în plinătatea Sa (*Stromate*, VI, 9, P.G., 9, 293 B).
143. Temeiul iconografiei, după canoanele Sinodului Ecumenic de la Niceea din 787.
144. Sfântul Grigorie de Nisa, *Psalmii*, C. 4, P.G., 44, 446 BC.
145. Teandric = divino-uman.
146. *Homilia* XXVI, 1.
147. Sfântul Maxim, *Ep. 3*, P.G., 91, 409 B.

Tocmai pentru că "după chip" - κατ' εἰκόνα nu este numai o copie morală, efectul său se exprimă în iluminarea lui *nous*[148] omenesc, căruia îi dă facultatea teognoziei. Sfântul Vasile subliniază aceeași iluminare a înțelegerii: "vei vedea pecetea înțelepciunii dumnezeiești în tine, ca într-un microcosm"[149]. Cu toate acestea, nu este vorba de o concepție intelectualistă, căci inteligența nu este luată în sine însăși, ci în intenționalitatea sa originară, orientată spre Dumnezeu.

Aici întâlnim concepția clasică a teologiei răsăritene ca acea cale experimentală a cunoașterii-comuniune. Aspirația spre comuniune este înnăscută. "Chiar din fire, noi dorim cu ardoare frumosul... totul aspiră la Dumnezeu"[150].

Sfântul Grigorie de Nazianz dezvăluie un alt aspect: "În calitatea mea de țărână, sunt legat de viața de aici, dar pentru că sunt și o părticică dumnezeiască, am în sufletul meu dorul după viața viitoare"[151]. Astfel "a fi după chip" înseamnă harismatismul inițial, căci chipul conține prezența indestructibilă a harului inerent naturii omenești și implicat chiar în actul creației. "Raza dumnezeirii celei nevăzute", insuflată sufletului, îl predispune să participe la Ființa divină. Omul nu este doar constituit moralmente, coordonat de o hotărâre divină, ci el *este* din γένος, din neamul dumnezeiesc; cum spune și Sfântul Apostol Pavel: "Noi suntem din neamul lui Dumnezeu" (*Fapte 17, 29*). Sfântul Grigorie de Nisa afirmă și el: "Omul se înrudește cu Dumnezeu"[152], *chipul predestinează pe om la îndumnezeire.*

Pentru Sfântul Grigorie de Nisa, crearea "după chip" îl înalță pe om la demnitatea de prieten al lui Dumnezeu, trăind din condițiile vieții dumnezeiești. Gândirea sa, înțelepciunea sa, cuvântul său, iubirea sa sunt după chipul acelorași puteri în Dumnezeu. Dar chipul merge și mai adânc, în reproducerea tainei trinitare celei negrăite, chiar până la nivelul adâncimii, unde omul ajunge o enigmă pentru el însuși: "E mai ușor să cunoască cineva cerul, decât pe sine însuși"[153]. Traducând incognoscibilul din creat, omul se descoperă *absconditus*, chiar în această traducere. Sfântul Grigorie se oprește asupra puterii vertiginoase de a se determina liber[154], de a face să răsară orice alegere și orice hotărâre din el însuși: αὐτεξουσία. Dar aceasta înseamnă că el se determină prin însăși constituția sa cea după chipul lui Dumnezeu.

148 Principiul înțelegerii, rațiune, inteligență, spirit. A se vedea Régis Bernard, *L'image de Dieu d'après Saint Athanase*, Paris, 1952.
149. P.G., 31, 213 D.
150. P.G., 31, col. 909 B C, col. 912 A.
151. *Poemata dogmatica*, VIII; P.G., 37, 452.
152. *Orat. cat.*, 5, P.G., 45, 21 CD.
153. *De hominis opificio*, P.G., 44, 257 C.
154. Cf. Sfântul Macarie, *Homilia XXIII*, P.G., 34, 591.

Omul are o funcție axiologică, de apreciere și de discernământ, care face din el stăpânul dominând propria sa fire și toată făptura, iar în felul acesta îl arată în demnitatea sa de cuvânt cosmic. Între Dumnezeu și omul îndumnezeit al Împărăției, există această diferență: "divinul este necreat, pe când omul există prin creație"[155]. În funcție de *chip*, creștinismul poate fi definit astfel: "Imitare a firii lui Dumnezeu"[156]; Treimea răsturnată care se reflectă în multitudinea ipostaselor umane, unite într-o singură și aceeași fire omenească.

Caracterul transcendent al acestei demnități îl determină pe Sfântul Teofil al Antiohiei să spună: "Arată-mi pe omul tău și eu îți voi arăta pe Dumnezeul meu"[157]. Persoana divină este liberă prin esența ei, adică rămâne tainică până la urmă. După chipul său, și omul este o persoană și o libertate. "Dumnezeu locuiește în lumina cea neapropiată" (*I Timotei 6, 16*); *chipul* îl acoperă pe om cu aceeași înnorare deasă. După Sfântul Ioan Damaschin și, mai târziu, după Sfântul Grigorie Palama, putem defini omul prin conștiința de a exista după chipul "Celui ce este", al Existentului, și a atinge astfel taina sa cea nespusă.

Cultivarea profundă a atenției spirituale conduce la adevărata artă de a vedea în orice ființă umană chipul lui Dumnezeu. "Un monah desăvârșit, spune Sfântul Nil din Sinait, va socoti că, după Dumnezeu, toți oamenii sunt la fel cu Dumnezeu"[158]. Aceasta explică și paradoxul acesta aparent, în opoziție cu orice minimalism antropologic: tradiția marilor asceți impresionează prin tonul ei de bucurie și prin aprecierea sa *maximală* asupra omului[159]. În adevăr, dacă monahismul este maximalismul eshatologic (cu ultimul monah încetează viața pământească și începe Împărăția), el este în același timp și maximalismul vizionar al întreitei demnități omenești, al întreitei funcții a chipului: profetică, împărătească și preoțească[160].

Urmașii Sfântului Macarie Egipteanul[161], ai Sfântului Isaac Sirul, precum și ai altor sfinți, nu ne-au lăsat o doctrină, ci o știință spirituală

155. *De hominis opificio*, P.G., 44, 184 A C.
156. Sfântul Grigorie de Nisa, P.G., 46, 244 C.
157. *Epist. ad Autolicum*, P.G., 6, 1025 B.
158. P.G., 79, 1193 C.
159. "Firea noastră este absolut bună", spune Sfântul Antonie (în biografia scrisă de Sfântul Atanasie), căci firea creată după chipul lui Dumnezeu nu poate fi decât bună. Răscumpărarea nu readuce natura la o supra-natură, ci la starea sa inițială, la adevărul său "natural". A se vedea V. Resch, *La nature ascétique des premiers maîtres égyptiens*, p. 9.
160. Cele trei demnități ale preoției universale a credincioșilor.
161. Cu toate rezervele asupra autenticității și originii omiliilor atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, nu putem trece cu vederea faptul că aceste scrieri au exercitat o influență considerabilă asupra formării mistice răsăritene.

experimentală. Aceștia, în calitatea lor de terapeuți-practicanți, au cunoscut adâncul sufletului omenesc și nu au avut nevoie să mai învețe ceva despre amploarea păcătoșeniei (Sfântul Andrei Criteanul o definește în celebrul său Canon astfel: omul se idolatrizează pe el însuși). Dar aceeași pătrundere în cutele adânci ale sufletului le-a dat o cu totul altă cunoaștere imediată, căci ei văd făptura cea nouă îmbrăcată în întregime cu forma dumnezeiască. "Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deși port ranele păcatelor"[162]. "Între Dumnezeu și om există cea mai apropiată înrudire"[163]. Astfel, în acest laborator antropologic al deșertului, se operează uimitoarea elaborare a vocației omului: ca și economul necredincios din parabolă, omul folosește din plin comoara iubirii dumnezeiești ca "să-și strângă comorile binelui" și "să zidească Împărăția". Un artist lucrează asupra materiei din lumea aceasta; pe când un sfânt își sculptează chipul său propriu și își țese întreaga-i ființă cu lumina dumnezeiască.

Omul are o poziție unică în lume. El stă chiar la mijloc, între lumea spirituală a îngerilor și cea materială a naturii și le înglobează pe amândouă, în constituția sa, lucru care atrage atenția Sfântului Grigorie Palama în mod deosebit. Omul se deosebește de îngeri, prin faptul că este o ființă după chipul întrupării; "natura sa spirituală" pură se întrupează și pătrunde întreaga fire cu energiile sale "viu-făcătoare". Un înger este "o lumină secundară", un pur reflex, el este mesagerul și slujitorul valorilor spirituale. Omului, chip al Creatorului, îi este dat să facă să răsară aceste valori din materia acestei lumi, să creeze sfințenia și să fie izvorul acestei sfințenii. Omul nu reflectă lumina, ci devine lumină[164], ajunge valoare spirituală, de aceea îl slujesc îngerii. Porunca inițială de a "cultiva" Edenul se deschide asupra perspectivelor mărețe ale "culturii". Aceasta, prin diferențierile sale anagogice[165], se depășește pe ea însăși și ajunge la cult, la liturghia cosmică, cântarea neîntreruptă "a oricărui suflet viu": "Cânta-voi Domnului, cât voi trăi" (*Psalm 104, 33*); cântare ce vine din plenitudinea umanului, preludiu de aici, de pe pământ, al liturghiei cerești. Sfântul Grigorie de Nisa spune că omul este "o operă muzicală, un imn compus cu o iscusință

162. *Troparul slujbei înmormântării.*
163. Sfântul Macarie, *Homilia* XLV.
164. Dumnezeu - Lumina arhetipică - trece în om. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântare despre Sfântul Botez, XV.* Sfântul Grigorie de Nisa și Sfântul Grigorie Palama insistă asupra transmutării omului în lumină.
165. *Ascendente.*

neîntrecută"[166]. Dacă lăsăm la o parte momentul păcatului, care a schimbat soarta omului, vedem că destinul inițial atârnă greu în destinul istoric al omului și îl definește cu termenii Sfântului Vasile cel Mare: "Omul este o făptură care a primit porunca să ajungă Dumnezeu"[167].

Străbătând spațiul nesfârșit al gândirii patristice, nemăsurat de bogată și nuanțată, ai impresia că ea a evitat orice sistematizare, ca să-și păstreze integral supletea ei uimitoare. Cu toate acestea, ea îngăduie câteva concluzii fundmentale. Înainte de toate, trebuie să înlăturăm orice concepție substanțialistă despre chip. Acesta nu este depus în noi ca o parte componentă a ființei noastre, ci *totalitatea* ființei omenești este creată, plăsmuită "după chip". Chipul se manifestă, în primul rând, în structura ierarhică a "omului", a cărui viață spirituală stă în centrul existenței. Această centralitate, acest primat al vieții spirituale condiționează aspirația specifică spre spiritual, spre absolut. Este avântul dinamic al întregii noastre ființe către Arhetipul divin (Origen), este aspirația irezistibilă a spiritului nostru către Dumnezeu (Sfântul Vasile); este *erosul* omenesc îndreptat spre *Erosul* divin (Sfântul Grigorie Palama). Pe scurt, este setea nepotolită, dorul înfocat de Dumnezeu, cum arată atât de minunat Sfântul Grigorie de Nazianz, când exclamă: "Pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt"[168].

În rezumat, fiecare facultate a spiritului omenesc reflectă chipul, dar acesta este, mai presus de toate, omul întreg cu centrul în ceea ce este spiritual, și al cărui specific este să se depășească, spre a se revărsa în oceanul nemărginit al dumnezeirii, acolo unde își va afla potolirea dorului său[169]. Este tendința icoanei spre originalul său, a chipului spre "tip". Sfântul Macarie Egipteanul afirma[170]: "Cu ajutorul chipului, Adevărul îl determină pe om să-l caute". Noi descoperim prezența lui Dumnezeu în însuși dorul nostru de El, căci "viața dumnezeiască este o iubire care lucrează neîncetat"[171], iar "ca să-L găsim pe Dumnezeu, trebuie să-L căutăm mereu"[172].

166. P.G., 44, 441 B
167. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In laudem Basilii*, or. 43, 48; P.G., 36, 560 A.
168. P.G., 37, 1327.
169. Orice limită conține, în esența sa, un dincolo, adică propria sa transcendență și de aceea sufletul nu poate să se odihnească decât în infinit (Sfântul Grigorie de Nisa, *Vita Moysis*, P.G., 44, 401 B).
170. *Convorbiri duhovnicești.*
171. Sfântul Grigorie de Nisa, *An. et res.*, 13, P.G., 46, 96 C.
172. P.G., 46, 97 A.

7. Deosebirea între chip și asemănare

Omul a fost creat *bețalmenu kidemutenu*, "după chip și asemănare". Pentru geniul ebraic absolut concret, *țelem*, adică chipul, posedă sensul cel mai puternic. Interzicerea Legii de a-și face chipuri cioplite se explică prin semnificația dinamică și foarte realistă a chipului: el ne sugerează prezența reală a celui pe care-l reprezintă. *Demuth*, similitudine, asemănare, ne îndeamnă să ne socotim drept altul. Chipul este întreg, dintr-o singură bucată și nu poate suferi nici o modificare, nici o alterare. Dar putem să-l facem să tacă, să-l înăbușim, să fie fără efect prin modificarea condițiilor ontologice.

Trebuie să mai amintim și de cuvântul ebraic *țemah*, sământă, germene. Dacă analizăm conținutul cuvântului tot în spiritul pozitivist ebraic, atunci *țemah* înseamnă crearea, dinamica și izbucnirea vieții, căci *țemah* este germenele care se dezvoltă, evoluează, rodește și apoi transformă timpul de epuizare și îmbătrânire, adică timpul de fabricație, în timpul nașterii. Revenirile timpului cosmic, ciclic, devin progres, creștere; este înalta tensiune spre împlinire. În acest impuls și în această mișcare progresivă, nu există creație din nou, ci totul este determinat de germene, de ceea ce era la început, de destinarea inițială, iar Părinții subliniază puternic că Hristos *reia* ceea ce deviase și se întrerupsese din cauza căderii. Împărăția este înflorirea germenului paradisiac, oprit în creșterea sa de patologia căderii, pe care Hristos a vindecat-o. Imaginea vindecării este întâlnită foarte des în Evanghelie; este chiar normativă: învierea este vindecarea morții. Crearea, în înțelesul biblic, este ca o sământă care produce o sută de semințe și se înmulțește continuu: "Până acum, Tatăl Meu lucrează și Eu de asemenea lucrez". Această creare este alfa care se îndreaptă spre omega și conținându-l deja, ceea ce face ca fiecare clipă a timpului să fie chiar eshatologică, pentru că este extinsă până la plinirea din urmă și prin aceasta o judecă. Mesia a fost numit *țemah* și însăși noțiunea de *messiah* derivă din cea de împlinire; deoarece crearea cere întruparea, iar aceasta se împlinește la venirea Împărăției. Lumea este creată *odată cu* timpul, ceea ce înseamnă că timpul este "nedesăvârșit", "în germene", ca în felul acesta sinergismul lucrării dumnezeiești și cel al lucrării

omenești să progreseze și să ducă până la Ziua Domnului, în care germenele ajunge la o maturizare finală.

"Scopul nu ar fi atins decât dacă în cele din urmă ar exista ceea ce teoretic ar fi trebuit să existe la început, o umanitate dumnezeiască"[173]. Această cugetare a lui Bergson, de acord cu Biblia, cere în mod corect să nu existe vreo ruptură ontologică: "Iată, îl fac pe cel din urmă ca și pe cel dintâi"[174]. Axioma revelației biblice ne indică o coincidență finală a lui ἐν ἀρχῇ, *in principio*, a proiectului inițial, cu *telos*, împlinirea sa. La origine, termenului inițial de "fii ai celui Prea-Înalt" îi corespunde termenul final: "Voi sunteți toți dumnezei" (*Ps. 82, 6*). De la "pomul vieții" edenic, trecând prin sfânta Euharistie, ne îndreptăm spre "masa neacoperită" a Împărăției (*Apocalipsa 22, 1-2*). De la perfecțiunea inconștientă inițială, ne îndreptăm spre perfecțiunea conștientă, după chipul perfecțiunii Tatălui ceresc. Ontologia ființelor structurate "după chip", faptul că suntem creați potrivit neamului dumnezeiesc, ne arată că avem un scop de îndeplinit: să devenim cu adevărat sfinți, desăvârșiți, dumnezei după har, participând la condițiile vieții divine: nemuritori și cinstiți, "curați". *Chipul*, fundament *obiectiv*, prin însăși structura sa dinamică, cere *asemănarea subiectivă*, personală. Germenele - " a fi fost creat după chip" - duce la această deschidere: "a exista după chip".

Toți Părinții fac o deosebire precisă între chip și asemănare, pe care Sfântul Ioan Damaschin o sintetizează astfel: După asemănare "înseamnă asemănare în virtute"[175], în act. Tradiția patristică este foarte clară și sigură: după cădere, chipul, în realitatea lui proprie, rămâne neschimbat, dar, în privința acțiunii, el este redus la o tăcere ontologică. Astfel, prin distrugerea oricărei capacități de "asemănare", chipul nu mai are nici un efect, devine absolut inaccesibil puterilor naturale ale omului[176]. Chipul, fundament obiectiv, nu poate să se manifeste și să acționeze decât prin asemănarea subiectivă. Sfântul Grigorie Palama precizează: "În ființa noastră după chip, omul este superior îngerilor, dar prin asemănare le este inferior, pentru că este nestatornic... după cădere, noi am lepădat asemănarea, dar n-am pierdut ființarea după chip"[177].

173. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 253.
174. *Scrisoarea lui Barnaba*, VI, 13.
175. *De fide orth.* II, 12.
176. De aceea, când și-a pierdut asemănarea, omul a alterat și chipul (Sfântul Ioan Damaschin, P.G., 96, 576-577).
177. P.G., 150, 1148 B.

Hristos îi dă omului puterea să lucreze[178]; iar luminarea dumnezeiască restabilește asemănarea, ceea ce eliberează imediat chipul, iar strălucirea sa poate fi văzută la sfinți și la copii. Sfântul Grigorie de Nisa ne-a transmis concepția sa despre *kerygma* antropologică: o ființă nu este om, decât atunci când este însuflețită de Duhul Sfânt, când este "chip asemănător". Chipul este constitutiv și normativ, totodată, el nu poate fi niciodată pierdut, nici distrus; după Sfântul Irineu, ceea ce rămâne fără chip nu este om adevărat[179]. Chipul, în funcția sa de conformare și deiformare face reală această poruncă: "Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru din ceruri este desăvârșit". Când "Dumnezeu va fi totul în toți", templele Sale umane vor fi conforme cu prezența care îi umple și îi însuflețește. "Filiația" biblică înlătură orice idee de adopțiune juridică: hristologia arată bine că în Hristos "fiii în Fiu" sunt cu adevărat asemănători cu Tatăl. Dacă Dumnezeu este fără seamăn, inima omenească, pe care numai Dumnezeu o poate cerceta, conține acel ceva unic și *care poate fi asemuit*, cum spune și Sfântul Grigorie de Nisa: "Ceva care o înrudește cu Dumnezeu, căci pentru a participa la Dumnezeu, trebuie să aibă în ființa sa ceva care să corespundă celui la care participă"[180]. Lui "Dumnezeu este iubire", îi corespunde: *Amo, ergo sum*, al omului. Ceea ce se petrece mai măreț între Dumnezeu și om este să iubești și să fii iubit[181].

178. Taina Mirungerii are ca lucrare esențială să restaureze asemănarea, pe când Botezul restaurează chipul.
179. *Adv. haereses*, 5, 61 P.G. 7, 1138 AB.
180. P.G., 45, 21 C.
181. Kallistos, P.G., 147, 860 AB.

CAPITOLUL III

Începutul și scopul

1. Creația

Geneza ființei create transcende orice cunoaștere naturală, căci numai Dumnezeu poate să ne descopere de ce și cum a creat El lumea. Prin crearea *ex nihilo*, Dumnezeu așază lângă El însuși o ființă cu totul alta, deosebită de El "nu prin loc, ci prin natură"[182]. "Dumnezeu creează prin gândire, și gândirea devine faptă"[183], "Dumnezeu vorbește și se face" (*Psalm 33, 9*).

"Dumnezeu contempla toate lucrurile înainte ca ele să fi existat, închipuindu-Și-le în gândirea Sa, și fiecare ființă vine la existență, într-un moment anume hotărât, potrivit cu gândirea veșnică, voință a lui Dumnezeu, care este un chip și un model"[184]. Aceste modele normative nu se află în lucruri, numai contemplarea poate să le descopere, dar totdeauna sub forma unei chemări pe care orice ființă poate să o primească sau să o refuze, în funcție de libertatea sa. O atare intenționalitate a normelor pur dinamice înlătură orice determinism static. Pe de altă parte, "ideile" nu mai sunt imobilizate în esența lui Dumnezeu (augustinism), ci ele se găsesc în voințele creatoare ale lui Dumnezeu, ceea ce îngăduie ființelor vii să participe la ele într-o sinergie creatoare și să înfăptuiască astfel, în mod liber, o lume de analogii reale.

În primul rând, Dumnezeu a creat sfera ideală a lumii, "eternitatea eonică creată"[185], unitatea principiilor ideale pe care o putem numi *Sofia* creată[186] și care condiționează și structurează orice unitate concretă a lumii. *Sofia* este temelia ideală a ființei, mai adâncă decât aspectul fenomenal, mobil și schimbător al ființei și unește multiplul

182. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.* I, f. 13.
183. Idem, *De fide orth.* II, 2, P.G., 94, 865 A.
184. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.* I/9.
185. *Ambigua*, P.G., 91, 1377 D; 1164 B C.
186. *Sofia* creată corespunde cu *natura naturans*, care condiționează *natura naturata*, expresii care apar în secolele al XII-lea, în traducerile latine ale lui Averroes; pe acestea le-a făcut celebre Spinoza (*Etica* I/29). *Natura naturans* este principiul de viață al oricărei acțiuni; *natura naturata* este ansamblul ființelor și legilor naturii. A se vedea și Toma din Aquino, *Suma teologică* III, 85 și *Despre numele divine* IV, 21.

într-un cosmos, într-un tot viu, sub înfățișările sale multiforme: cosmică, logică, etică, estetică și antropologică. Orice cunoaștere adevărată se înalță de la lucrurile empirice la structura lor ideală; prin scoarța lumii, ea contemplă icoana Înțelepciunii lui Dumnezeu.

O atare viziune, "sofiologică" afirmă legătura organică dintre latura ideală și latura empirică a lumii și constată perversiunile datorate libertății pe care o are făptura de a călca propriile sale norme. Confuzia adâncă a raporturilor produce și explică ceea ce sofiologii numesc fața întunecată[187] a *Sofiei* create[188].

Aceasta este creată "după chipul" *Sofiei* cerești, Înțelepciune a lui Dumnezeu care cuprinde ideile lui Dumnezeu despre lume. *Sofia* pământească, rădăcina ideală creată a lumii, trebuie să ajungă la asemănarea sa cu *Sofia* cerească, însă libertatea spiritului omenesc a răsturnat această ierarhie, a pervertit raporturile ființei cu principiile "sofianice". Răul se furișează în "fisurile" ființei. El este un preparat pentru cultura lumii parazitare, niște excrescențe și care constituie o parodie a *Sofiei*, "înfățișarea nocturnă a fápturilor"[189], masca demonică a ei.

Sofiologia[190], meritul cel mare al teologiei ortodoxe actuale, este singura concepție care pune dificila problemă a unității cosmice. Ea se opune oricărui acosmism agnostic și pe de altă parte oricărui naturalism evoluționist închis, și vede cosmosul în mod liturgic. Cosmismul inerent liturghiei interpretează creația lui Dumnezeu. El ne arată conformitatea prestabilită dintre elementele lumii și norma lor ideală: cugetarea divină. Omul va recunoaște frumusețea lumii, în măsura comuniunii lui cu Duhul Sfânt. Sfântul Grigorie de Nisa vorbește de "mișcarea înnăscută a sufletului, care îl conduce spre frumusețea spirituală"[191]. Sfântul Vasile vorbește despre "dorința arzătoare, înnăscută a frumosului"[192]. Sfântul are o intuiție imediată și concepe lumea, chiar în stadiul actual, ca fiind pnevmatoforă: "plin este cerul și pământul de slavă". Interioritatea naturii se deschide asupra capacității sale de a cuprinde infinitul și de a converge spre unitate, ale cărei părți, după

187. Sofiologii fac deosebire între fața luminoasă și întunecoasă, fața diurnă și nocturnă a *Sofiei*, iar acesteia îi corespunde concepția Fericitului Augustin despre "cunoașterea de seară" și "cunoașterea de dimineață". Cf. Maître Eckart, *De l'homme noble*, trad. Aubier Molitor, Paris, 1942, p. 109 și 110.
188. A se vedea Pr. Vasile Zenkovski, *Problema cosmosului în creștinism, Principiile fundamentale ale cosmologiei creștine*; *Chestiuni de educație în lumina antropologiei creștine* (în limba rusă).
189. E. Trubețkoi, *Sensul vieții*, cap. III, Moscova, 1918 (în limba rusă).
190. Printre alte concepții sofiologice, putem să menționăm pe cele ale lui W. Soloviev, P. P. Florenski, Serghie Bulgakov, E. Trubețkoi, B. Zenkovski.
191. P.G., 44, 161 C.
192. P.G., 31, 909 B C.

Sfântul Vasile, sunt legate prin "simpatie". Tot așa și Sfântul Maxim, în *Centuriile* sale, ne înfățișează în mod poetic *Erosul* divin, care face să apară cosmosul din haos[193].

Lumea, ca liturghie cosmică, se înalță către Dumnezeu, iar Dumnezeu Se îndreaptă către lume. Dar libertatea împărătească a acestei întâlniri postulează în starea sa inițială o perfecțiune nestatornică.

2. Natura înainte de cădere

După teologia ortodoxă, harul este implicat chiar în actul creator. Nici nu se poate concepe lipsa harului, căci aceasta ar însemna o alterare distructivă a naturii, care echivalează cu a doua moarte din Apocalipsă. Adevărul naturii este să fie supranatură, "supra" semnificând deiformă și teoforă chiar dintru începuturile sale. Când este lovit, omul este lovit în esența sa după chipul lui Dumnezeu, iar acest deiformism ontologic explică de ce harul este "co-natural" naturii și natura este conformă harului. Ele sunt complementare și se întrepătrund una pe cealaltă: în actul participării, una există în cealaltă, "unul în celălalt, în Porumbelul desăvârșit"[194]. Cu toate acestea, fericirea paradiziacă nu era decât un germene tinzând la scopul ultim: starea îndumnezeită. Ruptura liberă a comuniunii a adus după sine secătuirea harului. Întruparea, însă, a restabilit ordinea și a descoperit principiul normativ al dumnezeiescului și omenescului "nedespărțit și neamestecat". Aceasta permite Sfântului Maxim să definească astfel scopul vieții: "Să unească prin iubire firea creată cu firea necreată, ca prin agonisirea harului să se arate în unitate și identitate"[195].

Omul a fost creat ca să conlucreze cu natura lui Dumnezeu (*spiraculum vitae*), iar Dumnezeu, prin Întrupare, participă la natura omenească. Deiformității omului îi răspunde omenitatea lui Dumnezeu. Chipul lui Dumnezeu în om și chipul omului în Dumnezeu înfățișează al treilea termen care condiționează în mod obiectiv întruparea, adică posibilitatea ontologică a comuniunii celor două lumi. Hristos nu este *perfectus homo* decât pentru faptul că firea Sa este "în mod natural" în comuniune cu firea dumnezeiască, cu *perfectus Deus*. Bineînțeles că "în mod natural" nu înseamnă "naturalism"; ceea ce este dumnezeiesc nu este deloc firesc omului, căci între dumnezeiesc și omenesc este un

193 *Ambigua*, P.G., 91, 1260 C.
194. Sfântul Grigorie de Nisa, *In Cant.*, 15.
195. *Ambigua*, P.G., 91, 1308 B.

hiatus, o prăpastie, ce nu poate fi trecută, pe care o poate transcende numai participarea la *harul* dumnezeiesc; ea este harismatică, însă harismatismul este inerent firii omenești: "Dacă ești curat, cerul este în tine; în tine vei vedea pe îngeri și pe Domnul îngerilor"[196]. În străfundul său, omul vede prezența lui Dumnezeu în chipul său, care-i mai intim omului decât omul însuși: dumnezeiescul este, în mod paradoxal, mai omenesc decât omenescul pur, căci acesta din urmă nu este decât o abstracție. Structura deiformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului omenesc. Sufletul este locul prezențelor și întâlnirilor, natura sa este conjugală: logodnă sau adulter, aceasta înseamnă comuniune cu "celălalt" al său. Aici nu este vorba să alegem între starea îngerească și cea animalică, ci între Dumnezeu și demonic.

"Totdeauna și în toți Dumnezeu vrea să săvârșească taina întrupării Sale"[197], căci întruparea este răspunsul dumnezeiesc dat propriei Sale premise din omenesc, adică chipului Său din om. Aceasta explică și pentru ce, în opera de ispășire, nu este vorba ca firea omenească *să-și repare greșeala*, ci *să se îndrepte*. Cuvântul Își părăsește "liniștea netulburată", pentru comuniunea îndumnezeitoare, "sinteză premeditată și care preexistă tuturor eonilor"[198]. El Se întrupează în firea inițială, originară (nașterea tainică), ia neîmplinirea noastră și o împlinește pentru totdeauna; în El, Raiul se împlinește deja în Împărăție ("Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat"). Ca urmare, orice ființă recapitulată în Hristos se *restaurează* și se îndreaptă spre *status naturae integrae*. De aceea, în cele mai reprezentative curente de gândire din Răsărit, ispășirea va fi exprimată mai degrabă în termeni fizico-ontologici, decât în termeni etico-juridici. Aici este vorba nu de "răscumpărare", nici de "mântuire" (în sensul de "salvator" sau de individual), ci de *apocatastază*, restaurarea și mântuirea universală[199].

196. Sfântul Isaac Sirul. Traducere rusească editată de Academia teologică din Moscova, 1854.
197. Sfântul Maxim, *Ambigua*, P.G., 91, 1308 C.
198. Sfântul Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 60, P.G., 90, 612 A B.
199. P. de Bachelet (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 2, col. 688) notează că "gândirea Părinților nu se oprește la indivizi, ci se fixează asupra omenirii care a ajuns la sfârșitul iconomiei sale pământești". Origen, în *Omilia asupra Leviticului*, arată că Hristos nu poate să Se bucure de fericirea desăvârșită atâta vreme cât un singur mădular este împotmolit în rău (*In Levit. hom.* 7, n. 2) - "căci nu există decât un singur trup care așteaptă răscumpărarea". Tot așa și Hipolit: "Dorim mântuirea tuturor, Dumnezeu ne cheamă pe toți să alcătuim un singur om desăvârșit" (*Despre Hristos și Antihrist*, C. 3 și 4). Clement Alexandrinul: "Hristos întreg nu Se împarte... El este Omul nou, cu totul schimbat de Duhul" (*Protrepticul*, C 11); Sfântul Maxim: "Să ne îmbrăcăm cu omul cel nou, cel care este creat de Duhul după chipul lui Dumnezeu" (*Capitole teologice și iconomice...*, suta a II-a, C 27).

Întruparea și *teosis* sunt complementare, așadar dreptatea originară nu este un privilegiu gratuit, ci însăși *rădăcina* ființei și care răspunde voii lui Dumnezeu de a se găsi în om. Tocmai pentru acest scop dumnezeiesc omul, în esența sa, a fost creat după chipul lui Dumnezeu .

3. Căderea și iconomia mântuirii

Căderea a înăbușit chipul lui Dumnezeu fără să-l pervertească. În schimb, similitudinea, posibilitatea asemănării a fost vital lovită. După concepția occidentală, *homo animalis* păstrează, după cădere, principiile esențiale omenești, cu toate că acest om-animal e lipsit de har. Pentru ortodocși, deși chipul nu este întunecat, pervertirea raporturilor inițiale dintre om și har este atât de adâncă, încât numai minunea ispășirii îl reintegrează pe om în adevărul lui "natural". În căderea sa, omul pare lipsit nu de un supraavans, ci de adevărata sa natură, ceea ce face să se înțeleagă afirmația Părinților că sufletul creștin este în mod esențial "reîntoarcerea la rai", aspirație la starea firească a naturii lui.

Pentru occidentali, natura umană conține viața intelectuală și viața animală, și ceea ce se supraadaugă este viața spirituală (supranaturalul), care într-o oarecare măsură se suprapune economiei pur umane. Occidentul[200] concepe harul ca fiind extrinsec creaturii, pentru a se opune baianismului (harul ar fi o parte integrantă a naturii), exprimând aceasta în teologia tridentină; ordinea supranaturală supraadăugată arată natura în însuși principiul ei ca fiindu-i străină. Reforma a reluat această concepție și, din teoria harului supranatural a scolasticilor, a făcut un principiu anti-natural. Pentru asceza apuseană, cine urmează natura merge totdeauna în întâmpinarea harului. Pentru Răsărit, omul "după chipul lui Dumnezeu" definește exact ceea ce este omul prin natură. A fi creat după chipul lui Dumnezeu comportă harul acestui chip și, de aceea, pentru asceza răsăriteană, a urma adevărata sa natură înseamnă a lucra după har. Harul este co-natural, în mod suprafiresc, firesc naturii. Natura poartă într-însa imperativul înnăscut al harului și acest har o face harismatică dintru început. Noțiunea de "supranatural" din mistica răsăriteană este rezervată numai celei mai înalte trepte a îndumnezeirii. Ordinea naturală este astfel conformă ordinii harului, se desăvârșește în el și culminează în harul îndum-

200. Cf. H. De Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946. De văzut și *Introduction aux "Centuries sur la Charité" de Saint Maxime, de* P. Pegon.

nezeitor. Sfântul Ioan Damaschin definește asceza ca "o întoarcere a ceea ce este contrariu naturii, spre ceea ce îi este propriu"[201]. Veșmintele albe de la botez ne arată că trebuie să ne îmbrăcăm cu legea naturii. Chipul conține viața intelectuală și viața duhovnicească, el unește pe νους cu πνευμα, iar viața animală se supraadaugă[202]. Această viață animală era, înainte de cădere, exterioară omului, dar, deschisă și întoarsă spre el, ea aștepta propria-i spiritualizare-omenizare. Căderea în sfera simțurilor a grăbit evenimentele și supraadaugă ființei omenești viața animală. "Patimile nu țin de esența sufletului, ci sunt ceva supraadăugat"[203]. Când Biblia ne vorbește despre fructul oprit, ea arată valoarea euharistică a fructelor celor doi pomi, căci e vorba de mâncare. În "euharistia demonică" a mâncării fructului oprit, elementul cosmic (fructul) și demonic (călcarea poruncii) se furișează în firea omenească; taina Botezului arată clar acest lucru în rânduiala exorcismelor.

"După ce ne-am dezbrăcat de haina moartă și urâtă, făcută din piei de animale, cu care am fost îmbrăcați, - înțeleg prin aceste piei forma firii animalice cu care noi am fost înveliți, ca urmare a legăturii noastre cu existența sensibilă -, noi aruncăm odată cu ea tot ceea ce ne-a fost supraadăugat în urma acestei piei de animal"[204]. Veșmintele albe primite la Botez simbolizează revenirea la "trupurile duhovnicești". Caracterul biologico-animal, simbolizat de hainele de piele, apare străin de adevărata natură a omului, căci el se află introdus înaintea înduhovnicirii sale, înainte ca omul (chemat să cultive firea cosmică) să fi ajuns la puterea și la stăpânirea pe care o are spiritualul asupra a ceea ce este material . Este greșeala existențială, care a provenit dintr-o identificare prematură, precoce[205]. Firea animală, bună în

201. *De fide orth.*, I/30; P.G., XCIV, 976 A. Supranaturalul a fost adevărata natură a omului în rai. După Sfântul Irineu, scopul ei era ca "spiritul să absoarbă trupul", ajutat de comuniunea cu divinul. Principiul rămâne neschimbat. După expresia minunată a Fericitului Augustin: "Cine nu este duhovnicesc chiar și în trupul său ajunge trupesc în duhul său".

202. Jean Daniélou spune: "În aceasta (teologia apuseană) ni se înfățișează un om "natural" căruia i s-a supraadăugat harul... În perspectiva lui Grigorie (de Nisa), adevărul este invers: chipul dintâi este chipul lui Dumnezeu, iar omul "natural" a fost supraadăugat" (*Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 63). A se vedea și articolul lui Y. Congar, "*La doctrine de la déification*", în "*Vie Spirituelle*", 1938; H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946.

203. Sfântul Isaac Sirul, *Homilia* 3.

204. P.G., 46, 148 D.

205. Clement Alexandrinul crede că păcatul originar se datorește faptului că "strămoșii noștri s-au apucat să procreeze înainte de vreme" (*Stromata III*, 18).

sine, este astăzi decăzută pentru om, din pricina răsturnării ierarhiei valorilor[206]. "Nu este rea dorința, ci numai un anumit fel de dorință (senzualitatea) este rea"[207]. Prin cădere, a fost lovită numai facultatea axiologică de apreciere, spiritul de discernământ[208]: "În afară de Dumnezeu, rațiunea se aseamănă cu animalul sau cu demonii, iar când se depărtează de natura sa, ea dorește ceea ce îi este străin"[209].

Asceza își atinge măreția în năzuința ei spre adevărata natură; ea nu luptă împotriva trupului, ci împotriva deformărilor acestuia și, mai înainte de toate, împotriva principiului lor, spiritual. În aceste condiții, nu mai este vorba atât de iertare și de restituirea harului, cât de metamorfoza unei vindecări complete. Starea ascetică, aceea a "patimii nepătimitoare", anticipează veacul ce va să vie, iar faptul că animalele sălbatice se supun sfinților ne dezvăluie puternic un eon deosebit[210].

Izvorul acțiunii a fost otrăvit, căci spiritul calcă norma ontologică. Pentru Sfântul Grigorie Palama, patimile care-și au izvorul în natură sunt mai puțin grave, căci ele exprimă doar greutatea materiei, datorită faptului că spiritualizarea ei a suferit un eșec. Izvorul răului este în dedublarea inimii omului, în care stau unul lângă altul și binele și răul, inima ajungând "locul în care se urzesc dreptatea și nedreptatea"[211]. În funcție de "chip" omul caută mereu absolutul, dar "asemănarea" în afară de Hristos este fără efect, căci păcatul pervertește intenția sufletului, iar acesta își va căuta absolutul în idoli, va voi să-și potolească setea cu halucinații, fără să poată să se înalțe la Dumnezeu. Harul, redus la stare potențială[212], nu mai poate să-l influențeze pe om decât pe cale supranaturală, iar supranaturalul nu trebuie înțeles în raport cu natura, ci cu starea sa de ființă sub păcat. Adevărul omului este anterior sfâșierii sale în două și ajunge din nou dominant îndată ce omul viețuiește în Hristos. Viziunea "din jos" trebuie să fie completată de viziunea "din sus", care demonstrează că păcatul este secundar, ca orice negație. Nici un rău nu va putea să șteargă vreodată misterul

206. "În lucruri nu este nimic rău, ci numai folosirea lor rea, iar aceasta își are originea în neorânduiala spiritului" (Sfântul Maxim, *Cent. car.*, 3, 4, P.G., 90, 1017 C D).

207. Didim cel Orb, *Fragmenta in Proverbia*, XI, 7, P.G., 39, 1633 B.

208. Sfântul Vasile, *In Psalm.* 65, P.G., 29, 480 A.

209. *Homilia*, 51, citat de C. Kern, *Antropologia Sfântului Grigorie Palama*, p. 408 (în rusește).

210. Animalele recunosc "mireasma sfințeniei", demnitatea împărătească a unui sfânt, în calitatea lui de cuvânt cosmic. Despre mireasma sfințeniei, a se vedea E. Lohmeyer, *Vom goettlichen Wohlgeruch*, Heidelberg.

211. *Hom. spirit.*, XV, 32.

212. "Omul a oprit în el creșterea harului dumnezeiesc" (Filaret al Moscovei, *Discursuri și cuvântări*, I, 5).

inițial al omului, pentru că nu există nimic care să poată distruge în el pecetea neștearsă a lui Dumnezeu.

În gândirea paulină, păcatul devine real prin lege, tocmai pentru că legea însăși revelează în Hristos imanența normei: sfințenia. Tot așa și expresia "voi veți fi ca Dumnezeu" nu este o simplă iluzie, pentru că ispita a folosit acest adevăr: "Voi sunteți toți dumnezei". Dreptatea originară, deși a fost pierdută, nu a fost distrusă, iar ea condiționează remușcarea și cere pocăința. Slujba înmormântării ne dezvăluie limpede acest lucru: că noi nu putem înțelege cu adevărat nimicnicia omului în stare de cadavru, decât dacă ne înălțăm la slava destinului său originar. O caricatură nu este demonică decât prin contrast ontologic cu polul său opus: icoana.

Acum putem înțelege mai bine, în patristica greacă, rolul destinului originar: "Prin Hristos, a fost restaurată integritatea firii" pentru că El "reprezintă în figură (arhetip) ceea ce noi suntem"[213] și invers, în Hristos, noi devenim asemenea cu El. Sfintele Taine reconstituie firea originară a omului, pentru că Duhul Sfânt, Care fusese dat celui dintâi om odată "cu viața", ne-a fost dat din nou, în sfințirea prin botez și prin ungerea cu Sfântul Mir. Pocăința este, în esență, un tratament terapeutic; iar Sfânta Euharistie ne dă aluatul nestricăciunii, φάρμακον ἀθανασίας. *Pentru om, sfințenia și minunile înseamnă redobândirea puterii sale inițiale, atât harismă cât și normă.* Hristos - Arhetip îl modelează din nou pe om, ca pe o statuie, după chipul Său. *Opus Dei*, cu centrul în misterul pascal, nu numai că anticipează, dar ne introduce deja în *status naturae integrae*.

213. Sfântul Grigorie de Nazianz, P.G., 37, 2.

CAPITOLUL IV

Antropologia îndumnezeirii

Pentru teologia apuseană, esența și existența lui Dumnezeu se identifică. Dumnezeu *este ceea ce are*, iar aceasta decurge, în mod logic, din simplicitatea absolută a principiului, ceea ce nu mai permite separarea esenței de energii. În această perspectivă, scopul vieții creștine nu poate fi decât *visio Dei per essentiam*. Întrepătrunderea esențelor divină și omenească este total exclusă: *tertium non datur*, adică îndumnezeirea nu este posibilă. Omul este sortit să fie fericit, și toată ființa lui tinde spre harul acestei *visio beata*. Antropologia apuseană este mai presus de toate *morală*. Orientată spre Binele suprem, ea dorește să-l câștige prin fapte meritorii, după cum rânduiește Biserica luptătoare acțiunile, ca să cucerească lumea[214].

În Răsărit, dacă teologia pozitivă refractă negrăitul mister prin prisma gândirii, esența lui Dumnezeu rămâne totuși transcendentă. Chiar îngerii care plutesc în lumina "trisolară" nu ajung la ea. Mâna lui Iahvé acoperă fața pe care "nimeni n-o poate vedea fără să moară", așadar orice încercare de a "defini" pe Dumnezeu se pedepsește cu moartea. De aceea Dumnezeu dăruiește vederea Sa refuzând-o, comentează Sfântul Grigorie de Nisa[215]. "A-L vedea pe Dumnezeu din spate" (*Exod 33, 23*) înseamnă să contemplăm lucrările Sale, energiile Sale, dar nicidecum esența Sa. Deosebirea dintre esența și energia

214. După Fericitul Augustin și Sfântul Ambrozie, începând cu secolul al XII-lea, teologia latină înlocuiește teologia lui *teosis* prin teologia filiației și a harului. A se vedea Lot-Borodine, *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI-e siècle*, în "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1933, 1931; Vl. Losski *La nature des analogies chez Denys*, în "Archives d'histoire doct. du M. A." 1930, J. Gross, *La divinisation du chrétien d'apres les Pères grecs*, Paris, 1938; M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, Paris, 1933. Y. Congar, "*La déification*", în "Vie Spirituelle", Mai, 1935; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944.

215. *De vita Moysis*, P.G., 44, 404 A.

lui Dumnezeu, deosebire fundamentală pentru Sfântul Vasile[216] și apoi pentru Sfântul Dionisie[217], Sfântul Ioan Damaschin[218], Sfântul Grigorie Palama[219], nu are nici o legătură cu simplicitatea dumnezeiască; numai că aceasta nu este un concept supus legilor logicii, pentru Răsăriteni. Dumnezeu în Sine este mai presus de orice concept de ființă, iar atributele care-I sunt logic inerente nu-L exprimă în mod necesar și nici nu pot să-L obiectiveze. Aceasta este deosebirea pe care se bazează concepția despre *teosis*, adică starea îndumnezeită a ființei omenești, înduhovnicirea sa prin energiile dumnezeiești. Ea răspunde menirii acestor energii de a se manifesta într-un mediu potrivit cu prezența lor și menirii omului de a se transmuta în lumina lor.

Astfel, antropologia ortodoxă nu este morală, ci *ontologică*; ea este *ontologia îndumnezeirii*. Ea nu vizează cucerirea acestei lumi, ci "răpirea Împărăției lui Dumnezeu", transformarea lăuntrică a lumii în Împărăție și luminarea sa progresivă, prin energiile divine.

Așadar Biserica se înfățișează ca locul unde se efectuează această metamorfoză prin Taine și cult și ni se revelează în mod esențial ca Euharistie, adică viața dumnezeiască în cea omenească, epifanie și icoană a realității cerești. Sub aspectul acesta de *Ecclesia orans*, Biserica mai mult consacră și sfințește, decât învață.

Părinții aprofundează ideea "înfierii" pauline, prin interpretarea ioanică: Fiul este cel în care Dumnezeu Își face locuința, este "conlocuirea" divinului în omenesc. Duhul Sfânt ne conduce la Tatăl, prin Iisus Hristos, făcându-ne "concorporali" (*Efeseni 3, 6*), imagine care apare lămurit din Euharistie. Sfântul Chiril al Ierusalimului pune un accent foarte puternic pe faptul că cei ce participă la Cină, "aluat și pâine ale nemuririi", ajung "contrupești" și "consanguini" cu Hristos. Rugăciunea Sfântului Simeon Metafrast, citită după împărtășire, subliniază: "Cel ce de bună voie mi-ai dat mie spre hrană Trupul Tău, foc fiind, care arde pe cei nevrednici, să nu mă arzi pe mine, Făcătorul meu, ci mai vârtos intră în alcătuirea mădularelor mele și întru toate încheieturile, în rărunchi și în inimă și arde spinii tuturor păcatelor mele; curățește-mi sufletul; sfințește-mi gândurile și oasele; numărul deplin al celor cinci simțuri îl luminează; peste tot mă pătrunde cu frica Ta; pururea mă acoperă și mă apără și mă păzește de tot lucrul și

216. P.G., 32, 869 A B.
217. P.G., 3, 640.
218. P.G., 94, 800 B C.
219. P.G., 150, 1170 B C.

cuvântul pierzător de suflete; curățește-mă, spală-mă și mă îndreptează; înțelepțește-mă și mă luminează; arată-mă locaș numai al Duhului Tău și să nu mai fiu sălaș păcatului, ci Ție, casă, prin primirea Împărtășirii". "Omul se hristifică", "lutul primește demnitatea împărătească... se transformă în substanța împăratului"[220].

Între viața sufletului în Hristos și calea Tainelor este o strânsă legătură[221]. Inițierea prin Botez și ungerea cu Sfântul Mir se desăvârșesc în Euharistie și coincid cu nivelul cel mai înalt al demnității mistice: cu *teosis*. Și una și alta se luminează reciproc, înfățișează același eveniment, identic din punct de vedere mistic. Aici se înfăptuiește regula de aur a întregii gândiri patristice: "Dumnezeu Se face om, ca omul să ajungă dumnezeu" și cu aceasta ajungem în miezul spiritualității ortodoxe. "Omul ajunge prin har ceea ce Dumnezeu este prin fire"[222].

Viața ascetică duce la *teosis* pe calea unei ascensiuni treptate, urcând treptele "scării raiului". Dimpotrivă, viața sacramentală ne dă harul imediat. Omilia Sfântului Ioan Hrisostom care se citește la utrenia Sfintelor Paști exprimă perfect acest nemăsurat belșug: "Intrați toți întru bucuria Domnului vostru: luați răsplata, cei dintâi ca și cei de pe urmă, bogații și săracii, bucurați-vă împreună; cei cumpătați, cei ce v-ați lenevit, cinstiți această zi; cei care ați postit și cei care nu ați postit, azi bucurați-vă... cina este gata; veniți toți la cină!". După același autor[223], în Euharistie Hristos "dizolvă în noi realitatea cerească a

220. Nicolae Cabasila, *La Vie en Christ*, trad. de Broussaleux, p. 97.

221. N. Cabasilas își intitulează Tratatul despre Taine: *Viața în Hristos*.

222. În învățătura Părinților despre îndumnezeire, găsim un întreit temei: 1) crearea omului după chipul lui Dumnezeu; 2) înfierea; 3) imitarea lui Dumnezeu și a lui Hristos. Afară de aceasta, "părtășia la firea dumnezeiască" (*II Petru 1, 4*), ca scop, și faptul că suntem "de neam dumnezeiesc" (*Fapte 17, 28*), ca origine, condiționează modul existenței supraomenești teandrice. Clement Alexandrinul se referă la "voi sunteți toți dumnezei, fiii celui Prea-Înalt" (P.G., 8, 28 CA). Sfântul Irineu pregătește teologia Sfântului Atanasie. Sfântul Chiril vorbește de Duhul care ne face dumnezei, θεοποιοῦν - (P.G., 75, 1089 CD.), iar Dionisie Areopagitul înlocuiește termenul θέοσις cu θεωποίησις- Dumnezeu Se face om și omul se îndumnezeiește; această idee o găsim încă o dată la Sfântul Maxim (P.G., 91, 1113 BC.). Pentru el, întruparea și îndumnezeirea sunt cele două fețe ale aceluiași mister. Sfântul Grigorie de Nazianz găsește o formulă frumoasă: Θεὸς θετός μεν - "Dumnezeu în postura omenească" (P.G., 37, 690). Sfântul Grigorie de Nisa, de acord cu tradiția, subliniază cu toată puterea distanța ireductibilă, δίαστημα, între chipul și Arhetipul divin, deci absoluta neputință a vreunui amestec.

223. *Omilia la I Cor.*, Sfântul Grigorie și mai ales Sfântul Chiril al Alexandriei insistă asupra îndumnezeirii prin trupul îndumnezeit al Cuvântului (P.G., 73, 577-580). Asupra caracterului ontologic al lui *teosis* în Euharistie: Sfântul Simeon, P.G., CXX, 321-327. Lumina taborică, după Sfântul Grigorie Palama, manifestă harul energiilor îndumnezeitoare (P.G., 154, 860-861).

trupului Său", o face să pătrundă în noi; și toți înduhovniciții insistă asupra "focului" pe care îl luăm prin sfânta Împărtășanie. Afirmația lui Hristos că "am venit să aduc focul pe pământ" ne arată tocmai acest foc euharistic.

După chipul pâinii și vinului, omul ajunge o părticică din firea îndumnezeită a lui Hristos. Aluatul nemuririi și chiar puterea învierii se unesc cu firea noastră, iar energiile divine o întrepătrund[224]. Putem spune că viața ascetică și mistică este conștientizarea progresiv integrală a vieții sacramentale. Atât viața ascetică, cât și cea mistică au o natură identică, relevată prin aceeași metaforă a nunților mistice.

Antropologia liturgică sau doxologică[225]

În concepția ortodoxă nu există discontinuități; există o pluralitate de planuri și de eoni; dar între acestea este o continuitate tainică și o strânsă corespondență. Chiar și în istoria universală, ea vede un fenomen religios, căci păgânismul este numit, din punct de vedere liturgic, "Biserică neroditoare, stearpă"; cu toate acestea, Biserică. Părinții, ori de câte ori vorbesc despre cădere, folosesc o imagine destul de familiară: aceea a integrității "pe care păcatul a sfărâmat-o în bucăți"[226]. Iar Dumnezeu, în nemărginita Sa răbdare, Își petrece timpul "adunând mereu aceste sfărâmături și le lipește", ca să refacă unitatea inițială. Aceasta i-a făcut pe Părinți să elaboreze o idee, bogată în urmări pentru istoria religiilor și pentru misiologie; ei vorbesc de "vizitele" Cuvântului, înainte de întrupare, în celelalte lumi cu credințe religioase străine revelației; Cuvântul Se manifestă în chipul acesta și mai kenotic, mai ascuns, în "Biserica nevăzută", care este Biserica păgână, cea din afara Bibliei.

Această continuitate a planurilor apropie lumea îngerească de cea omenească, iar această apropiere foarte intimă a puterilor cerești ne ajută să trecem de la o simplă schiță la ceva desăvârșit, de la ceva gol,

224. Pentru Sfântul Macarie "spiritul" din om este înainte de toate receptivitatea față de pătrunderea întregii sale ființe de energiile Duhului Sfânt.

225. Doxologie: formulă litrugică de preamărire.

226. Sfântul Maxim, *Quest. ad Thalass.*, P.G., 90, 52 B. La Fericitul Augustin întâlnim imaginea lui Adam, care, căzut și sfărâmat, a umplut cu cioburile sale întreg universul. Dumnezeu adună sfărâmăturile, le topește în focul iubirii Sale și reface unitatea sfărâmată (*In Ps.*, 91, N. 15).

la plinirea harismatică, *gratia plena*, și condiționează antropologia aghiofanică[227], sub cele două aspecte al sale: liturgic și doxologic.

"Vohodul cel mic" și "vohodul cel mare" din timpul slujbei sunt însoțite și de intrarea ierarhiei îngerilor. Omul cântă cu ei împreună, mai întâi în *Trisaghion*, "Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte": adică Tatăl cel Sfânt, izvorul sfințeniei; Fiul, cel Tare, cel ce învinge moartea; Duhul, cel de-viață-făcător, suflul vieții. Iar a doua cântare, *Sanctus*, rezumă tema anaforei, adorarea euharistică trinitară; slujirea oamenilor se unește cu a îngerilor, din nou, în același freamăt avântat al adorării: "*Sfânt, Sfânt, Sfânt* este Domnul Savaot. Plin este cerul și pământul de mărirea Sa". "Fiți sfinți!", "Fiți desăvârșiți!" indică momentul plinirii, conținutul pozitiv al veacului ce va să fie, plin de mărire și care a început încă din această lume. Un sfânt nu este un supraom, ci este acela care găsește și trăiește adevărul omenesc, ca ființă liturgică. Definiția antropologică își află expresia sa cea mai exactă și cea mai deplină în adorarea liturgică: ființa omenească este omul *Trisaghion*-ului și al lui *Sanctus*: "Cânta-voi Domnului până ce voi fi". "Sihastrul Antonie, care trăia în singurătate, află într-o zi, printr-o viziune, că un om tot așa de sfânt ca și el era medic în lume; acesta dăduse săracilor tot ce-i prisosise și cânta toată ziua Trisaghion, la fel cu îngerii"[228]. Omul "a fost ales", făcut sfânt, pentru această "îndeletnicire": să cânte Dumnezeului său, căci aceasta este unica lui preocupare, singura sa "muncă". "Și toți îngerii... bătrânii și cele patru animale... îngenuncheară înaintea tronului, cu fața la pământ, și se închinară lui Dumnezeu, zicând: Amin! Aliluia! Și un glas a ieșit din tron, care zicea: Lăudați pe Domnul, toți slujitorii Lui" (*Apocalipsa 7, 11 și 19, 4*). În catacombe, vizitatorul întâlnește foarte des un chip, care este chipul femeii în rugăciune, "rugătoarea"; ea reprezintă singura ținută adevărată a sufletului omenesc. Nu este de-ajuns *să aibă* cineva rugăciunea, trebuie *să devină, să fie* rugăciune, să-și organizeze viața în formă de rugăciune, să transforme lumea în templu de adorare, în liturghie cosmică[229]. Să ofere nu ceea ce are, ci ceea ce este. Acesta este și subiectul preferat în iconografie, căci el sintetizează mesajul Evangheliei într-un singur cuvânt: χαιρε, "bucurați-vă și vă închinați...

227. "Aghiofanie" vine de la ἅγιος - sfânt, și denotă orice manifestare a sfințeniei.
228. P.G. 65, 84. A se vedea Dom Stolz, *L'Ascèse Chrétienne*, Ed. Chevetogne, 1948, p. 71.
229. *Liturghia cosmică* este titlul cărții lui von Balthazar. Acest titlu este aplicat teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul.

toată făptura să dea mărire lui Dumnezeu". Așa ne lepădăm, într-un chip minunat, de greutatea lumii întregi, chiar și de apăsarea materială a ființei noastre omenești: "Împăratul împăraților, Hristos vine" și este singurul de care avem nevoie. "Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și celei de viață făcătoarei Treimi întreit sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm; ca pe Împăratul tuturor, să-L primim, pe Cel nevăzut înconjurat de cetele îngerești, Aliluia, Aliluia, Aliluia!". Aceasta este pecetea trinitară, ca și în "Amin! Amin! Amin!" de la epicleză[230], pe care o vom regăsi și în doxologia rugăciunii domnești: "Că a Ta este împărăția, puterea și mărirea". Această împărăție nu numai va veni (memorialul liturgic *își amintește* de ceea ce vine), ci timpul liturgic este chiar venirea, parusia; iar omul este ființă purtătoare de har, pnevmatofor, tocmai ca să răspundă vocației sale de ființă liturgică: "Voi ați fost pecetluiți cu Sfântul Duh... iar Dumnezeu Și-a dobândit acești oameni pecetluiți de Duhul Sfânt, spre lauda măririi Sale" (*Efeseni 1,14*). Aceasta este cea mai exactă definiție a destinului liturgic al omului.

Meditația patristică este orientată neîncetat spre *opus Dei*, spre necurmata doxologie. "Merg cântându-Te pre Tine", zice Sfântul Ioan Scărarul, și aceeași bucurie mare străbate și prin gândirea înaripată a Sfântului Girgorie de Nazianz: "Mărirea Ta, o Hristoase al meu, este acest om pe care l-ai făcut ca pe un înger și *cântăreț* al strălucirii Tale. Pentru Tine trăiesc, vorbesc și cânt... singurul prinos ce-mi mai rămâne din toate bunătățile mele"[231]. Tot așa și Sfântul Grigorie Palama zice: "Luminat, omul ajunge pe culmile veșnice... și chiar de aici, de pe pământ, ajunge în întregime minune. Deși nu este în cer, el cântă laolaltă cu puterile cele cerești o cântare neîntreruptă; stă pe pământ ca un înger și călăuzește toată făptura spre Dumnezeu"[232]. Biserica este profund mistagogică; ea introduce "cu dărnicie" în dimensiunile timpului și spațiului liturgic; iar unitatea acestora condiționează cultul și reproduce toate clipele din viața Domnului și face să participe la ele credincioșii; minunea Bisericii este că ea dăruiește tuturor oamenilor experiența sa; ea cântă: "Uniți în Biserica Ta, noi ne vedem în lumina măririi Tale cerești".

230. Rugăciunea pentru sfințirea darurilor euharistice, chemarea Duhului Sfânt.
231. P.G, 37, 1327.
232. P.G, 150, 1081 AB.

CAPITOLUL V

Ascetismul

"Maximalismul eshatologic" al ascezei monastice arată, prin retragerea în deșert, o ieșire în întâmpinarea Parusiei a tuturor celor care doresc cu înfrigurare Împărăția. Chemarea deșertului, puterea irezistibilă a atracției sale se explică prin aceste trei motivări majore: 1) eliberarea de sub orice influență din partea lumii; 2) lupta directă, pe față, împotriva puterilor demonice; 3) căutarea patriei adamice.

Evanghelia ne arată că deșertul este locuința proprie a demonilor (*Luca 11, 24 și 8, 23*). Când Sfântul Antonie[233] s-a retras în singurătatea locurilor pustii, el a stârnit revolta diavolilor, pentru că li se încălcaseră drepturile lor: "Pleacă din locurile pe care le stăpim noi!". Când demonii i-au văzut pe ucenicii Sfântului Antonie, au început să geamă: "Nu mai avem nici un loc... chiar și pustiul se umple de monahi"[234]. Casian ne dezvăluie intenția ascunsă a Părinților din pustie: "În dorința lor de a lupta pe față și direct cu diavolii, ei nu se tem să intre în singurătățile fără de margini ale pustiului"[235]. "Atleții" ascezei[235bis] puteau să lupte cu demonii, căci numai ei erau în stare să-i privească în față și să îndure această îngrozitoare vedere (asceții vorbesc de un "miros nesuferit al demonilor", despre "scârba duhovnicească" pe care o provoacă)[236].

Cu toată autoritatea de care se bucură regulile Sfântului Vasile, care preconizau viața comună a monahilor, în Ortodoxie viața eremitică a avut totdeauna întâietate față de viața cenobitică[237]. Găsim în aceasta un înțeles adânc. Monahismul face parte integrantă din Biserică, iar aceasta are o valoare normativă *pentru toți*, în privința stării sufletești, spiritualitate monastică interiorizată. Ea exprimă aspirația fundamentală către Hristos, sub toate formele sale, către

233. A se vedea L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, 1950.
234. A. Stolz, *L'Ascèse chrétienne*, Ed. de Chevetogne, 1948, p. 35.
235. Coll. 18, 6 și 7, 23.
235bis ἄσκησις înseamnă exercițiu, efort, luptă (I Cor. 9, 24-27; Matei 11, 12).
236. A se vedea K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Moenchtum*, Leipzig, 1898, p. 145.
237. A se vedea F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, 1937, p. 367.

necesitatea unică a Evangheliei. După Novela 133 a lui Justinian, "Viața monahală este un *lucru sfânt*". *Așadar asceza este harismatică*, insistă *S*fântul Chiril al Ierusalimului[238]; iar Sfântul Vasile[239], în *Regulile* sale, explică și motivele, comparându-i pe monahi cu cei "violenți" din Evanghelie, care "iau Împărăția cu asalt". Schima cea mare (ultima treaptă, numită "veșmântul cel mare") este o stare în care harul îl inițiază pe monah în liniștea și în suprema reculegere a isihasmului. Sfântul Atanasie, care l-a descris pe Sfântul Antonie, Părintele monahismului, ca pe unul care a ajuns la desăvârșire *fără să guste martiriul*[240], arată că monahismul a făcut o cotitură de cea mai mare importanță în istoria creștinismului. "Botezul sângelui", al martirilor, se transformă în "botezul eshatologic" al ascezei. Un monah adevărat nu dobândește doar o anumită stare sufletească, ci el este "un înger pe pământ", este "*isanghelos*" cu chipul "iubirii răstignite"[241]: ca martor al ultimelor evenimente, el trăiește de pe acum "mica înviere". Prin cuvintele "de vrei să fii desăvârșit, vinde ceea ce *ai*", el înțelege, "vinde ceea ce *ești*". Aceasta este jertfa totală; căci de la renunțarea etică monahul trece la renunțarea ontologică, ceea ce înseamnă că renunță la ceea ce este propriu omenesc. După ce monahul a dat tot ce are (sărăcia), el dă și ceea ce este (bogăția în Dumnezeu), iar acest fapt proiectează o lumină nouă asupra vechilor canoane, care îngăduiau sinuciderea într-un singur caz: când o fecioară era amenințată să fie violată. Fecioria liberă ilustrează valoarea lăuntrică a martiriului: "Mielușeaua Ta strigă cu mare glas: O, Iisuse, Tu ești Mirele pe care-L doresc; căutându-Te pe Tine, lupt și mă răstignesc cu Tine, mă îngrop cu Botezul Tău și sufăr pentru Tine, ca să trăiesc în Tine"[242]. Acesta este și ultimul testament al Sfântului Pavel: "Vreau să vă înfățișez pe toți unui singur bărbat, lui Iisus Hristos" (*II Corinteni 11, 2*). Mai mult, castitatea sufletului și inima curată sunt socotite de Părinții deșertului ca expresie autentică a apostolicității: "omul apostolic" este un harismatic care înfăpuiește făgăduințele din urmă ale Evangheliei după Marcu (*16, 17-18*)[243]. El are sufletul apostolic, căci acesta, mișcat de suflarea Duhului, ajunge el însuși martor direct și impresionant al iubirii lui Dumnezeu. Omul a căzut mai prejos de ființa sa, iar asceza îi redă dem-

238. *Catéch. myst.*, 16, 12.
239. P.G., 31, 632.
240. A se vedea D. Leclercq, art. "Monachisme", în "D.A.L.", XI, col. 1802.
241. O icoană din Muntele Athos înfățișează starea monastică sub trăsăturile unui călugăr răstignit; după Casian, orice călugăr este "un răstignit pe crucea sa proprie" (P.L. 49, 160).
242. Troparul fecioarelor martire.
243. A se vedea I. Hausherr, *Syméon le Nouveau Théologien*, în "Orientalia Christiana", XII, 1928, p. 30

nitatea sa omenească, ridicându-l mai presus de el însuși. Din punct de vedere ascetic, apostolicitatea mărturisește starea făpturii celei noi.

Minunea de la nunta din Cana Galileii, schimbarea apei în vin, este imaginea clasică a schimbării firii omenești, spre care sunt îndreptate toate eforturile ascezei. Asceza este *metanoia*, schimbarea totală a întregii iconomii a ființei omenești, sau a doua naștere, în lumea Spiritului. Rânduiala exorcismelor, la Botez, ne arată că omul rupe legăturile cu puterea stăpânitorului acestei lumi; iar rânduiala tunderii în monahism ne arată că orice om a devenit altul, deosebit chiar în natura sa. Cine intră în monahism rupe radical legăturile sale cu trecutul și suferă o moarte reală și o reînviere nu mai puțin reală, ca o nouă făptură: "Acum totul este nou". Așa cum spune Nicolae Cabasila, când vorbește de rânduiala dezbrăcării: "Mergem spre o lumină nouă, fără să luăm nimic cu noi... lepădăm veșmintele de piele, ca să ne întoarcem îndărăt la veșmântul împărătesc... apa Botezului distruge o viață și creează alta"[244].

Ascetismul ține neabătut drumul Sfintelor Taine. În această ordine, orice oprire echivalează cu darea înapoi: "Cel ce se întoarce nu este bun de Împărăție", deoarece totalitarismul acestei vieți noi, dinamismul ei duce în cele din urmă la "nebunie", așa cum concepe lumea nebunia. Spre deosebire de pietism, dezvoltarea ascetică nu-și slăbește tensiunea nici chiar în viața viitoare și condiționează, în felul acesta, un progres infinit.

Există o deosebire de natură între ascetism și moralism. Moralismul rânduiește comportarea etică, pe care o supune imperativelor morale. Dar orice acțiune întemeiată numai pe forțele naturale este șubredă. Aparența ei poate ascunde fariseismul "orgoliului celor smeriți". Or, "virtutea" după asceți este acel dinamism omenesc declanșat de prezența lui Dumnezeu.

1. Sinergismul

Concepția despre chipul lui Dumnezeu în om, credința în om ca fiu al lui Dumnezeu dau spiritualității ortodoxe un optimism de nebiruit, care este nota sa fundamentală. Acest optimism se opune fatalismului gnostic, groazei obsesive a predestinării, viziunii întunecate a acelei *massa damnata*. Răsăritul nu și-a însușit erezia pelagiană[245]. Firea cea căzută, care poate cădea și mai adânc, nu poate să se depășească decât înălțată printr-o intervenție divină. Nicolae Cabasila notează, în

244. *La vie en Christ*, trad. S. Broussalleux, p. 51-52.

245. Poate școala din Antiohia, în persoana lui Teodor de Mopsuestia, să aibă câteva trăsături pelagiene.

legătură cu drahma cea pierdută: "Stăpânul S-a aplecat spre pământ și Și-a găsit chipul Său"[246]. Tocmai această cădere slăbise puterea creatoare a faptelor, distrusese asemănarea, dar nu lovise chipul și de aceea Stăpânul îl regăsește. Datorită chipului, omul își păstrează libertatea alegerii, o oarecare autonomie inițială de discernământ. Chiar în timpul Vechii Alianțe, găsim că exista o dorință a binelui, ceea ce dovedește cel puțin integritatea liberului arbitru al acestei dorințe, deși omul nu a putut să actualizeze acest bine în viața sa. Părinții, care l-au urmat pe Origen în teologia harului, ne atrag atenția asupra pericolului de a confunda liberul arbitru al intenției cu liberul arbitru al faptelor. Față de acel *non posse non peccare* al Fericitului Augustin, Răsăritul afirmă libertatea absolută a primei mișcări a voinței, în afară de orice constrângere sau cauzalitate, capacitatea sa de a formula acel "*fiat*": dorința mântuirii și a însănătoșirii. Într-o măsură oarecare, această dorință este operantă chiar de pe acum, căci răspunde dorinței lui Dumnezeu, și în felul acesta pregătește și atinge venirea harului. Cu toate acestea, nici această capacitate nu este niciodată numai omenească; mai dinainte, chiar înainte de Hristos, ea a fost teandrică, pentru că harul înfierii este înnăscut; harul, sădit în om de la crearea sa, este subiacent oricărei fapte omenești.

Chipul este "însufletit" prin botez, iar după aceasta, harul, prin asentimentul voinței (rânduiala exorcismului, a lepădării de Satana și a mărturisirii credinței) creează din nou asemănarea - participare, ca să actualizeze deiformitatea virtuală. Trupul psihic culminează în trupul duhovnicesc, individualismul egocentric și demonic, în personalitatea teocentrică. În lăuntrul ordinii harului, omul nu mai poate să nu fie liber, căci, în funcție de chip, libertatea se aseamănă cu libertatea divină. Răsăritul nu ar fi putut să-l urmeze pe Fericitul Augustin, fără să se renege și să se trădeze[247].

Pentru greci, când Dumnezeu a semănat în ființa omenească darul libertății, a renunțat, într-un fel, la puterea Sa unică. Sfântul Maxim și

246. *La vie en Christ*, trad. S. Broussalleux, p. 27-28.

247. Teologia chipului, aproape inexistentă în Apus, a fost înlocuită cu teologia harului creat. Un intermediar creat, un "medium" creat este necesar, ca să se înlăture panteismul și să condiționeze legătura dintre Dumnezeu și om (Albert cel Mare, *Sentințe* II, 26). *Habitus infus* asigură supranaturalizarea sufletului și îl organizează pe om după Dumnezeu, îl formează, în vederea faptelor meritorii. După Toma din Aquino, harul creat ne asimilează naturii divine în ea însăși (Ioan 17, lect. 5, 9). A se vedea J. Backes, *Die Christologie des heiligen Thomas und die griechischen Kirchenvoeter*, Paderborn, 1931. Pentru Eckart, sediul îndumnezeirii este pasivitatea omului, omul cel nou este infuzat și nu face parte din creatură; este, într-un anumit înțeles, necreat. Chiar în sfințenie se ivește pericolul unui oarecare automatism. Ființa nu este transfigurată în mod real, îndumnezeirea este adăugată ca și harul. E un fel de imputare a dreptății... Cu toate acestea doctrina lui *theosis* nu este cu totul inexistentă (cf. Fer. Augustin, *Sermo* 166, 4, P. L., 38, 909; 36, 565; Tertullian, P. L., 2, 316, 317; Ambrozie, P. L. 16, 401-403).

Nicolae Cabasila scot în relief această trăsătură esențială: omul nu reprezintă o "activitate secundară"[248], căci harul nu se substituie niciodată libertății sale. Începutul voinței îl face omul, iar aceasta îl pune pe om într-o lumină deosebită față de concepția că numai pocăința sau adeziunea la har îl mântuiesc ("meritul *de congruo*" al scolasticilor).

Dialectica celor aleși și a ispășirii parțiale numai a acestor aleși nu a fost niciodată acceptată de Părinți, căci în gândirea lor mântuirea *virtuală* este universală, deoarece Hristos a murit pentru *toți*. Problema predestinării este în mod deliberat lăsată la o parte; ca problemă, este fără soluție și rămâne apofatică. Răsăritul urmează Duhul, "Care ia din ale Sale, ca să vestească în viitor", și vede în Parusie venirea Slavei și transfigurarea cosmică, mai degrabă decât Judecata din urmă:

"Cred, Doamne, ajută necredinței mele" (*Marcu 9, 24*) își găsește formula la Sfântul Maxim: "Omul are două aripi ca să ajungă la cer: libertatea și, cu ea, harul". La orice efort al voinței răspunde harul ca să o ajute. Aceasta înseamnă o "interacțiune", un dialog, comunicarea firilor, dar nicidecum două cauze care lucrează paralel, sau o simplă legătură între Dumnezeu și creatură. Harul, în principiul său, este matca celor două inițiative, dar el nu este acordat decât prin jertfa noastră totală.

"Lucrările și eforturile"[249] ascetice ne aparțin nouă și nu micșorează cu nimic harul pe care ni-l dă Dumnezeu, în mod gratuit. Pentru spiritualitatea răsăriteană, "faptele" nu sunt nicidecum acțiuni morale (în sensul în care protestanții concep opoziția între credință și fapte), ci energie teandrică, lucrarea omenească în lăuntrul lucrării divine. "Dumnezeu lucrează totul în noi: virtutea și gnoza, biruința și înțelepciunea și bunătatea și adevărul, fără ca noi să contribuim cu altceva, decât cu buna dispoziție a voinței", spune așa de frumos Sfântul Maxim Mărturisitorul[250].

2. Viața ascetică

Ascetismul, privit din jos și oarecum negativ, este "războiul nevăzut"[251], continuu și fără răgaz; privit în mod pozitiv și din sus, el

248. Sinodul de la Trident a subliniat această deosebire, când a opus doctrina augustino-tomistă "sinergismului" grecilor; dimpotrivă, Jean Pfeffinger, profesor la Leipzig, învăța, spre sfârșitul secolului al XVI-lea, un sinergism corect, dar care n-a lăsat urme în gândirea protestantă.

249. *La vie en Christ*, trad. S. Broussaleux, p. 95; Abbé Isaie, *Logos* 22, N. 8, Ed. Augustinus, p. 141.

250. *Ad Thal.* într. 54, P. G., 90, 512 B. În mod paradoxal, s-ar putea spune în privința "lucrărilor și sudorilor" că Dumnezeu "lucrează", iar omul "asudă".

251. A se vedea *Unseen Warfare*, trad. de Kadloubovski și Palmer, Faber and Faber, Londres. Cf. *Combatimento spirituale*, de Lorenzo Scupoli, apărut la Veneția, 1589.

este luminare, câștigarea darurilor, harismatism. După comentariul competent al Sfântului Serafim din Sarov[252], fecioarele nebune din parabola evanghelică (*Matei 25, 1-13*) erau pline de virtuți, căci deși erau "nebune" erau totuși "fecioare", dar le lipseau darurile Duhului Sfânt. De aceea, rugăciunea către Duhul Sfânt cere: "și ne curățește pe noi de toată întinăciunea" și: "vino și Te sălășluiește întru noi!".

Ascetul pornește de la viziunea propriei sale realități omenești. "Cunoaște-te pe tine însuți", "Căci nimeni nu poate să-L cunoască pe Dumnezeu, dacă nu s-a cunoscut mai întâi pe el însuși"[253]. "Cel ce și-a văzut păcatul său este mai mare decât cel care înviază morții", iar "cel ce s-a văzut pe sine însuși este mai mare decât cel ce i-a văzut pe îngeri"[254]. Înțelegem importanța unei atari viziuni, căci culmea paradoxală a răului, după Sfântul Grigorie de Nisa, este să fi cufundat existența în neexistență. Acest carater fantomatic, inexistențial al răului în sine este bine subliniat în gândirea Sfântului Grigorie ; el menționează și caracterul său *parazitar*: patimile cresc ca niște "negi" - μυρμηκίαι, niște tumori monstruoase pe ființa bună[255]. Pe tema răului, existențialismul a elaborat o filosofie a absurdului: "Ființa este fără rațiune, fără cauză, fără necesitate"[256]. "Orice există se naște fără rațiune, se prelungește prin slăbiciune și moare din întâmplare"[257].

Recunoaștem, în această teorie, cele trei obstacole ale păcatului, de care vorbește Nicolae Cabasila[258] și pe care le-a înlăturat Hristos: slăbiciunea naturală, voința pervertită și moartea. Fără Hristos, rămâne o revoltă neexistențială (Camus, Bataille) împotriva absurdului, revoltă fără efect, pentru că la sfârșit o așteaptă nimicirea. Spaima se transformă în delirul unei "bucurii chinuitoare", care se manifestă printr-un "râs sălbatic și neomenesc"[259]. Sinoadele definesc astfel păcatul de moarte: ultima treaptă a căderii, când ființa rămâne absolut singură și refuză în mod conștient harul.

Canonul Sfântului Andrei Criteanul (citit în Postul cel Mare)[260] și canonul Sfântului Ioan Damaschin (rânduiala înmormântării) introduc în cunoașterea desăvârșită a sufletului omenesc și reprezintă un fel de

252. *Entretiens de Saint Séraphin sur le but de la vie chrétienne*, traducere parțială în "Semeur", 1927.

253. *Filocalia* (în l. rusă), V, 1: *Învățături despre viața în Hristos*.

254. A se vedea A. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh, Mystic Treatises*, Amsterdam, 1923.

255. *De an. et res.*, 56 C; *De mortuis*, 46, 529 A.

256. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 713.

257. J. P. Sartre, *La nausée*, p. 170.

258. *La vie en Christ*, trad. S. Broussaleux, p. 89-90

259. G. Bataille, *L expérience intérieure*, p. 59. Este chiar experiența lui Kirilov, din *Demonii*, de F. Dostoievski: cel ce se face pe sine Dumnezeu ajunge în situația unei ființe care se sinucide și în momentul suprem izbucnește în râs.

260. Poemele remarcabile în 250 de strofe, P. G., 97, 1306-1444.

scafandru ascetic, care coboară și explorează adâncurile întunecate ale sufletului, populate cu monștri.

După acest "instantaneu" al adâncurilor proprii, sufletul nădăjduiește în milostivirea dumnezeiască ("Dintru adâncurile fărădelegilor mele, cer adâncul milei Tale"). Înălțarea sufletului este *treptată*, "scara raiului" a Sfântului Ioan Scărarul desfășoară mișcarea sa anagogică urmând treptele și numai ultima treaptă închipuie iubirea. În felul acesta, înțelepciunea ascetică avertizează asupra primejdiei de a privi cu ușurință orice demers al iubirii. Adevărata iubire este rodul unei maturități duhovnicești, pe care o încoronează, o desăvârșește.

Viața ascetică este învăluită tot timpul într-un climat de smerenie, cultivat și aprofundat din ce în ce mai mult. Sfântul Antonie, când era pe moarte, strălucind deja de lumină, a zis: "Încă n-am pus început pocăinței"[261]. Aceasta este singura putere[262] care distruge radical ura, răzbunarea, egocentrismul, fiindcă deplasează axa vieții omului în Dumnezeu; omul nu mai face universul să se învârtească în jurul ego-ului său[263], ci el însuși se situează în Dumnezeu, exact acolo unde-i este locul[264].

În "războiul nevăzut" al ascezei, atenția este atrasă spre izvorul spiritual al răului. Concepția ascetică despre originea răului se deosebește profund de cea catolică, *infirmitas carnis*, și de cea protestantă, care-i și mai radicală: *creatura ex sese deficit*. Or, păcatul nu vine din jos, de la natură, ci se săvârșește în spirit[265], și abia apoi se exprimă prin mijlocirea psihicului și a trupului. Asceza precizează astfel structura ierarhică a naturii și aspiră să stăpânească materia cu ajutorul spiritului. Ea comportă o reabilitare ascetică a materiei. Materia, ca și pasiunile, este bună dacă este în mâinile marilor duhovnici. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, chiar și επιθυμία, pofta trupească, odată curățită, poate să se transforme într-o înfocată dorință a ceea ce este dumnezeiesc[266].

261. *Metanoia*, transformare și renaștere, nu este un act , ci o stare sufletească și nu are sfârșit. Starea opusă este achedia, "inimă împietrită".

262. Antonie zicea gemând: Așadar cine va scăpa? Iar un glas i-a răspuns: smerenia (P. G., 65, 77 B). Smerenia nu este bucuria pe care ar simți-o omul că nu înseamnă nimic, ci faptul că omul simte distanța dintre el și Dumnezeu, că îl plasează pe om exact la locul lui.

263. Atitudinea semnificativă pentru orice formă de nebunie.

264. Sfântul Ioan Damaschin, P. G., 94, AB.

265. φιλαυτία - iubirea de sine, este izvorul căderii și al oricărui păcat (Sfântul Ioan Scărarul), P. G., 88, 1626).

266. *Qu. ad Thal.*, P. G., 90, 269 B.

3. Patimile

Purificarea are de înfruntat, înainte de toate, pătimirea - πάθος, adică excesiva dorință a simțurilor. Prin cultivarea metodică a "supravegherii spiritului", a atenției spirituale, *metanoia* ascetică pătrunde chiar până la rădăcina patimilor. Clement Alexandrinul definește patimile ca "o mișcare a sufletului împotriva naturii"[267]. Această concepție alexandrină despre alterarea ordinii, deformată de poftele simțurilor (patimile), este împărtășită de toți oamenii duhovnicești bizantini. Căderea cufundă ființa în lumea simțurilor, înlănțuie sufletul - sediul sensibilității - în materie și rupe astfel comuniunea cu Dumnezeu. Dumnezeu este expulzat din lăuntrul omului, pe măsură ce patimile se sălășluiesc în lăuntrul omului și se identifică cu "duhurile întunericului, care se cuibăresc undeva în jurul inimii". De aceea asceza, înainte de toate, obiectivează, exteriorizează tendințele deifuge, îl dezleagă pe om de lume (în sensul patimilor), face din el un *extra mundum factus*. "Judecata eronată"[268], discernământul axiologic corupt își găsesc un obiect "împotriva naturii", se complac în dezordine și introduc dezordinea în sfera rațională, în spirit[269]. Memoria se estompează, atenția slăbește (colocviul interior - *syndiasmos* -) și primește sugestii necurate. Dorința se colorează cu "pofta trupească" și cu "iuțeala la mânie" și înclină spre consimțirea la păcat[270]. Din capacitatea virtuală, voința trece la faptă, iar răul prinde rădăcină în suflet și duce sufletul într-o grozavă robie - αἰχμαλωσία. De aceea, cunoașterea desăvârșită a răului îl îndeamnă la cultivarea neîncetată a atenției ascetice, vegherea - *nepsis* - și prin aceasta se deosebește radical de sectele celor "curați", care cred că le este permis orice, numai pentru faptul că se proclamă dincolo de bine și de rău (pietismul lui Molinos și La Combe). Tăgăduirea sau ignorarea ascezei duc la grava necunoaștere a legilor vieții spirituale, iar credința simplistă confundă în mod inevitabil psihicul cu duhovnicescul. Dacă "nimeni nu poate ști prin el însuși ceea ce îi trebuie"[271], atunci supunerea față de regula ascetică conduce la un echilibru perfect, care apără de neajunsul pietist, cum și de excesul pelagian.

267. *Stromata* II, 9, 13.

268. Sfântul Vasile, *În psalm.* 61; P. G., 29, 480 A.

269. Astfel, pentru Sfântul Grigorie de Nisa, apariția fantomelor în cimitire arată o materializare a sufletelor, consecința unei iubiri excesive a lucrurilor pământești (P. G., 46, 88 BC.).

270. Marcu Eremitul, P. G., 66

271. Sfântul Vasile, *Constituțiile monahale.*

În adevăr, "*apatheia*, nepătimirea, nu constă în a nu avea patimi, ci în a nu le accepta"[272], și în felul acesta, a vedea și a cunoaște răul, chiar mai înainte de a fi ispitit să-l săvârșești. Folosirea greșită a dorințelor *împotriva naturii* abate de la singura dorință *potrivită cu natura*, adică dorința de Dumnezeu, care-i "dorința supremă". Cultura ascetică nu înseamnă nicidecum distrugerea patimilor, ci convertirea lor în "patimă nepătimitoare"[273] ca să se concentreze în așteptarea liniștită a momentului în care Dumnezeu înveșmântează sufletul cu forma divină. Acest pre-isihasm solid al spiritualității răsăritene își va primi mai târziu forma sa precisă în isihasm[274]. Purificarea ascetică aduce pasiunea credinței, singura care poate să sesizeze prezența lui Dumnezeu, dar numai prin acel întuneric - distanță. *Erosul* purificat trece prin faza lepădării totale a egocentrismului și se transformă în iubire în cel mai adânc sens: intensitatea iubirii. O astfel de sete nepotolită de Dumnezeu, de puterea dorului de El, poate fi luată ca formulă prin care să definim sfințenia[275]. "Putem să-L vedem pe Dumnezeu numai dacă nu ne săturăm să-L dorim"[276]. Experienta antinomică a prezenței lui Dumnezeu este condiționată de "transformarea infinită" a dorinței, de depășirea ei continuă, de dezvoltarea ei neîncetată și extensiunea ei infinită. Cu cât este mai mare dorința, cu atât este mai absolută evidența ei transcendență. Când sufletul este descentrat din sine însuși, într-o totală lepădare de sine - smerenie, "gnoza se transformă în iubire-unire"[277].

4. Metodele ascetice

Amintirea ascetică a morții este la antipodul *achediei*, spaimei, deprimării și se transformă într-o chemare puternică a eternității, este dorirea ei plină de voioșie[278]. Pe de altă parte, pocăința aprofundează semnificația Botezului: coborârea în iad și biruința asupra morții. Ea determină remușcarea, adică suferința pentru că am jignit sfințenia lui Dumnezeu, am refuzat Iubirea Sa crucificată, încât L-am făcut să sângereze. *Donum lacrymarum*, darul lacrimilor, este semnificativ pentru înduhovnicirea simțurilor[279]. Spre deosebire de

272. *Filocalia*, *Sutele lui Calist și Ignatie*.
273. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 772 A.
274. A se vedea *Viața Sfântului Antonie*, de Sfântul Atanasie (P. G., 26, 835-976); *Sutele despre iubire* ale Sfântului Maxim.
275. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 1048 C.
276. Idem, *ibidem*, col. 404 AD.
277. Idem, vol. 46, col. 96 C
278. După remarcabila expresie din omilia lui Narsai, "moartea lui Iisus a transformat moartea într-un somn".
279. "Lacrimile pocăinței continuă apa Botezului", ne învață Sf. Ioan Scărarul; a se vedea Lot-Borodine, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, în "La Vie Spirituelle", 1936. De asemenea, I. Hausherr, *Penthos, la Doctrine de la Componction dans l'Orient chrétien*, Roma, 1944.

orice înduioșare sentimentală, lacrimile pocăinței se amestecă cu lacrimile de bucurie, continuând apele purificatoare baptismale[280]. Asceza, care-i mai presus de toate practică și concretă, alungă răul, făcând să viețuiască binele. Energiile spiritului au fost transferate, pentru că "sufletul desăvârșit este cel care are puterea să întoarcă chiar patimile - παθητικὴ δύναμις - spre Dumnezeu"[281] și aceasta aduce odihna, pacea, *isihia*.

După ce rugăciunea perpetuă ajunge o stare neschimbată, omul se simte ușor, detașat de greutatea pământească, dezbrăcat de *ego*-ul său. Lumea unde trăiește un ascet este lumea lui Dumnezeu, uimitor de vie, căci este lumea celor răstigniți și înviați. La lumina flăcării care arde în adâncul sufletului său, vede, într-un "sărac", ceea ce evanghelia numește "bogăția în Dumnezeu". Din tot ceea ce este "a avea", omul trece în "a fi" al ființei. Omul ajunge rugăciune întrupată.

Dumnezeu este simplu, iar sânul Tatălui este unitatea. Răul este complex și de aceea împrăștiat. Ascetismul reunește și integrează *după chipul* simplicității divine. Un ascet contemplă în unitatea lumii sale lăuntrice "adevărurile lucrurilor", gândurile lui Dumnezeu, iar prin puterea propriei sale unități, înclină planul material spre destinul său final, acela de a fi lauda lui Dumnezeu: liturghie.

Privită din punct de vedere mistic, Ortodoxia este cea mai refractară oricărei imaginații, oricărei reprezentări figurative, vizuale sau auditive, dar în același timp ea a creat cultul icoanei, s-a împodobit cu chipul și prin ele a construit Biserica vizibilă. Icoana, însă, "sfințește ochii celor care o privesc și le înalță mintea spre teognozie"[282]. Cu ajutorul teologiei simbolurilor, icoana ne înalță spre o prezență fără formă și fără chip. Icoana își are originea în întrupare și urcă din nou la Dumnezeul cel nematerial. Natura ni se înfățișează, și în aceasta rezidă întreaga învățătură iconosofică, dematerializată, îndepărtată de "lucruri", dar deloc lipsită de realitate.

Mistica orientală este antivizionară și consideră că orice contemplare imaginativă (metoda voluntaristă și imaginativă de meditație) este "capcana diavolului", căci în cazul acesta funcția mintală este falsificată de iluzia că omul "delimitează divinitatea în figuri și forme". Adevărata contemplare este inteligibilă și suprainteligibilă. Mai presus de cuvânt și de viziune, se situează iluminarea *divino modo*, de nevăzut, de neauzit și de nespus. Cunoașterea prin necunoaștere se aruncă în lumina apropierii fără formă. "Contemplarea circulară" aduce din nou sufletul în lumină, adică intrarea în sine coincide cu ieșirea din sine, cu extazul. Viziunea lumii, ca icoană a divinului, conduce la cunoașterea apofatică a Treimii, la teologie, așa cum au înțeles-o Părinții Bisericii.

280. A se vedea I. Hausherr, *Vie de Syméon*, p. 124.
281. Sfântul Maxim, *Despre iubire*, III, 93.
282. Sinodiconul Duminicii Ortodoxiei.

CAPITOLUL VI

Experienţa mistică

Marii duhovnici au o concepţie unanimă despre cele trei elemente care constituie viaţa spirituală: cel dumnezeiesc, cel demonic şi cel omenesc[283].

Elementul dumnezeiesc se înfăţişează ca un dar gratuit: "Că nu trup şi sânge ţi-au dezvăluit aceasta, ci Tatăl Meu care este în ceruri" (*Matei 16, 17*). Prezenţa dumnezeiască, care-i har curat, este absolut transcendentă; "aceasta nu e de la voi, ci este darul lui Dumnezeu" (*Efeseni 2, 8*), zice Sfântul Pavel. În al doilea rând, este elementul demonic "de la început omorâtor de oameni, tatăl minciunii", cel ce pune piedică şi dezlănţuie o luptă îndârjită de fiece clipă: "Fiţi treji, privegheaţi, căci protivnicul vostru, diavolul, vă dă târcoale, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (*I Petru 5, 8*). În acest caz, omul este un agent activ, iar tehnica "războiului nevăzut" constituie asceza. În fine, elementul mistic este receptivitatea omenească: "Iată stau la uşă şi bat. Dacă va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi *cina* cu el şi el cu Mine" (*Apocalipsa 3, 20*). Acest text, de inspiraţie net euharistică, se aplică foarte bine la ceea ce, în viaţa mistică, se numeşte liturghie sau chiar Euharistie interiorizată. Nicolae Cabasila a scris un tratat despre Sfintele Taine şi l-a intitulat *Viaţa în Hristos*; părintele Ioan din Cronstadt istoriseşte experienţa sa euharistică, în cartea sa, *Viaţa mea în Hristos*. Iluminarea progresivă prin comuniunea-participare constituie esenţa experienţei mistice. De altfel cuvântul "mistic" e folosit mai mult de apuseni; Ortodoxia vorbeşte de participare, de înduhovnicire, de *theosis*. Dar dacă orice mistic este totdeauna un ascet, orice ascet nu este prin aceasta şi un mistic. *Theosis* nu este, în nici un caz, o recompensă. "Dumnezeu este Creatorul şi Mântuitorul nostru, El nu este cineva care măsoară şi cântăreşte

283. Sfântul Serafim menţionează cele trei voinţe care lucrează în om: dumnezeiască, omenească şi demonică (Cf. A. D'Alès, *La doctrine de la récapitulation, en Saint Irénée*, în "Revue des sciences religieuses", 1916); Sfântul Ioan Scărarul, în *Scara raiului* (treapta 26), arată întreitul izvor al faptelor noastre: Dumnezeu, diavolul şi firea noastră.

faptele noastre"[284]. Omul aduce jertfa inimii sale şi toată strădania sa ascetică[285]. Dumnezeu ne dă numai harul Său gratuit. "Dacă Dumnezeu S-ar uita la vrednicia noastră, nimeni n-ar intra în Împărăţia lui Dumnezeu". "Dumnezeu lucrează totul în noi", spune Sfântul Maxim[286], dar acest adevăr este dialectic şi antinomic: lucrarea lui Dumnezeu este însoţită de "ostenelile" omului. Căci sufletul nostru nu tinde neapărat spre mântuire (în sensul salutiştilor, sau în cel de mântuire individuală), ci spre răspunsul pe care Dumnezeu îl aşteaptă de la om. În centrul dramei adânci a Dumnezeului biblic stă întruparea, şi nu interacţiunea harului şi a păcatului: interacţiunea celor doi "*fiat*" şi întâlnirea iubirii care coboară de la Dumnezeu - κατάβασις - cu iubirea care urcă de la om - ἀνάβασις. Dacă trebuie să salvăm ceva în această lume, nu trebuie neapărat să-l salvăm pe om, ci iubirea lui Dumnezeu, pentru că El ne-a iubit cel dintâi. Liturghia ne învaţă puternic teocentrismul, lucrarea dumnezeiască, şi îl descentrează pe om din el însuşi; privirea i se îndreaptă nu spre ceea ce se petece cu omul, ci înspre ce se petrece în latura dumnezeiască. De la Naştere, accentul liturgic nu mai cade pe omenescul care cuprinde pe Cel necuprins; ci cade pe Cel necuprins care sălăşluieşte în omenesc. Cu toate acestea, misticismul nu se identifică numai cu contemplarea, căci aceasta este numai una din formele sale. Viaţa mistică este, mai presus de orice, viaţa în divin, iar dumnezeiescul, în Răsărit, nu este, înainte de toate puterea, ci sursa din care izvorăsc noua făptură şi noua viaţă[286bis].

Doctrina clasică discerne cele trei vârste ale vieţii spirituale: "Dumnezeu S-a arătat lui Moise în primul rând în lumină (διὰ φωτός); apoi, a vorbit cu el în nor (διὰ νέφελης); în fine, când a ajuns mai desăvârşit, Moise L-a contemplat pe Dumnezeu în întuneric (ἐν γνόφῳ τὸν Θεὸν βλέπει)"[287].

Prima treaptă este πραξις sau *catharsis* - curăţire, a cărei culme este ἀπάθεια ascetică. A doua treaptă se numeşte norul: contemplarea lui Dumnezeu în lucrările Sale şi în atributele Sale, sau numele

284. *Despre îndreptăţirea prin fapte*, Filocalia (în ruseşte) v. I.; P. G., LXV, 929-965

285. Nicolae Cabasila spune în *Explicatio div. lit.*: "Noi dăruim o viaţă în schimbul alteia. Or, a ne da viaţa înseamnă a muri. Mântuitorul, învrednicindu-ne să participăm la învierea Sa, ne cere să-l aducem ceva din acest mare dar. Dar ce? imitarea morţii Sale: şi aceasta, dispărând de trei ori în apa Botezului, ca într-un mormânt". Lot-Borodin adaugă: "Prin urmare imitarea de la Botez este o jertfă, ceea ce apropie Botezul de Taina de pe Sfânta Masă, unde sfintele elemente sunt tot daruri" (*La grâce déifiante des sacrements*, în "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1936, p. 322, nr.1).

286. *Ad Thal.*, qu. 54, P. G., XC, 512 B.

286 bis. A se vedea E. Trubetzkoi, *Filosofia lui Vl. Soloviev* (în ruseşte), 1912; *Sensul vieţii* (în ruseşte), 1918.

287. Sfântul Grigorie de Nisa, *Viaţa lui Moise*, hom. 11-a; *Cant.*, P. G., 44, 1000 CD.

Sale (înțelepciune, putere, bunătate). Această contemplare transcende lumea sensibilă și se ridică la cunoașterea celor inteligibile și a puterii divine (γνῶσις τῆς δυνάμεως). A treia treaptă, semnalată de cuvântul "întuneric", reprezintă experiența pur mistică, o percepere a prezenței lui Dumnezeu în suflet cu ajutorul sentimentului. A reintra în sine înseamnă a se întoarce spre Dumnezeu și a contempla reflexele Sale în oglinda sufletului. Atunci omul își *supune* eul inteligibil sinelui, perceput ca *chip al lui Dumnezeu*, și aceasta îi permite să-și dea seama că este "locașul lui Dumnezeu"[288]. Este o viziune indirectă, reflectată în suflet. Θεωρία curată este de tip unitiv, inexprimabilă și "transdiscursivă", iar când ajunge pe cea mai înaltă culme, devine *generatoarea unității* (ἑνωτική)[289].

Iconosofia ilustrează admirabil acest principiu al contemplării. Icoana "înalță mintea la teognozie", ea este trecerea de la teologia simbolică la teognozie, pentru că dispare total înaintea "prezenței" pe care ea o revelează. Icoana conduce și introduce în această prezență. În mod absolut paradoxal, icoana este o reprezentare care neagă propriu-zis orice reprezentare, căci, prin frumusețea pe care o percepem, orice chip dispare, iar ea ne conduce, de la invizibilul care-i în vizibil, spre invizibilul pur.

Treptele contemplării ne fac să străbatem, puțin câte puțin, prin toate stadiile conștiinței și ale planurilor care le corespund în lume. Putem să afirmăm că experiența mistică aplică foarte corect reducerea fenomenologică: cea dintâi trezire a conștiinței, adică dezlegarea de simțuri, conduce la înțelegerea pură, la curățenia lui *nous*. Apoi receptivitatea trece la reconstituirea deiformă a stării adamice inițiale. Când a ajuns "vrednic de Dumnezeu", spiritul se îndreaptă spre *Theosis*, care generează unitatea. Această spiritualizare exclude orice φαντασία, apariție, fenomen vizual sau auditiv. Urcușul, în desfășurarea sa anagogică, este însoțit de purificări și lepădări progresive. Principiul său, că "semenul este cunoscut de semen" devine "semenul participă la semen" și cere o asemănare progresivă cu Dumnezeu: căci "sufletul ajunge în întregime lumină"[290]. De la necunoaștere trece la gnoză, de la φιλαυτία la ἀγάπη, de la chip la asemănare. "Cuvântul lui Dumnezeu, spune Clement Alexandrinul, S-a făcut om, ca tu să înveți de la un om cum poți să ajungi dumnezeu", după har[291].

Deoarece scopul acestui urcuș este Θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος, mistica luminii se desăvârșește în mistica întunericului, gnoza în supra-

288. Evagrie, *Practicos*, I, 70-71.
289. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, 701 B.
290. Sfântul Macarie, *Homilia 1*, N. 2, P. G., 34, 452 A
291. *Protrepticul*, 1, 8..

gnoză. Dar cele mai înalte stări mistice exclud în mod radical orice viziune directă a lui Dumnezeu. "Oricine și-a închipuit că L-a văzut pe Dumnezeu, acela s-a văzut pe el însuși și închipuirile sale", spune ironic Sfântul Efrem[292]. După Sfântul Isaac Sirul[293], "vederea lui Dumnezeu" nu suprimă nicidecum credința, pentru că viziunea este "a doua credință", dar niciodată nu este o cunoaștere directă.

Pentru același motiv, apofatismul condiționează perfect și cu aceleași motivări cele două tipuri mistice. Dacă mistica luminii coincide cu începutul apofazei, apoi mistica întunericului prelungește experiența în care *apofaza ajunge un mod de cunoaștere prin necunoaștere*. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește de o cunoaștere foarte reală, dar pe care o pune numai pe seama Cuvântului întrupat, o raportează la comuniunea perfectă cu înomenirea Sa; dar, ca regulă generală, așa cum arată Sfântul Maxim, "el (adică Sfântul Grigorie) prefera (în așa măsură) negațiile în privința cunoașterii lui Dumnezeu, încât nu admitea nici o teză (pozitivă) sau afirmație"[294]. Pentru că atunci când inteligența omenească participă la natura lui Dumnezeu, ea participă la *neputința de a-L concepe*. Această "evidență absolută" este o revelație a Duhului Sfânt, care se numește *Harisma cea Mare*; și fiindcă tinde spre ἔσχατον ὀρεκτόν, adică cel ce este de dorit în cele din urmă, "el împinge pe *nous* afară din limitele sale[295] și o introduce în întuneric - γνόφος". Acest întuneric nu arată neputința sau slăbiciunea rațiunii legate de condiția naturală de creatură, ci adâncul de nepătruns al lui Dumnezeu. Întunericul constituie limita accesibilă a contemplării, viziunea limită, și de aceea este "luminos". Sufletul este *supraînălțat* în darul smereniei - supuneri și nu mai influențează nimic. Sufletul recunoaște pe Dumnezeu în totala sa neputință de care își dă seama și pe care o trăiește în jertfa sa supremă, o jertfă liberă și plină de bucurie, care este condiția receptivității divine. Astfel, întunericul simbolizează atât obscuritatea credinței cât și experiența apropierii lui Dumnezeu.

Cu cât Dumnezeu este mai aproape, cu atât este mai întunecos. Atenția spiritului nostru este captivată de intensitatea acestei prezențe și dovedește că inițiativa își are obârșia în întregime în Dumnezeu. *Erosul*, după Sfântul Grigorie de Nisa, nu mai conține nici un element de egocentrism, el este "intensitatea lui *agape*" ἡ ἐπιτεταμένη ἀγάπη[296]. Sufletul este atras de Dumnezeu în mod irezistibil: căci

292. *Adv. Scrutatores*, 26 ed. rom., t. 3, p. 47.
293. Ed. Bedjan, p. 320.
294. *Ambigua*; P. G., 91, 1224 BC.
295. Sfântul Andrei Criteanul, P. G., 97, 1208 A.
296. P. G., 44, 1048 C.

este Dumnezeu cel iubitor. Sufletul ajunge la Dumnezeu mai mult prin dorință decât prin posedare, mai mult prin întuneric decât prin lumină, mai mult prin învățata ignoranță decât prin cunoaștere. Experiența cea mai lăuntrică a prezenței lui Dumnezeu se efectuează prin înțelegerea transcendenței Sale absolute. Astfel, contemplarea mistică se situează dincolo de înțelegerea rațională, ea este o pură viziune imaterială din care sunt excluse simțurile și înțelegerea conceptuală. Extazul, prin "ieșirea din sine însuși", se unește din nou cu enstazul (intrarea în sine însuși) și îl face pe mistic să renunțe la sine însuși și să se piardă în Dumnezeu. Încetarea oricărei activități cognitive culminează în această totală isihie, în care "pacea depășește orice pace". Astfel, cunoașterea mistică este de tip "transintelectual", ea se situează în prelungirea teologiei negative, este limita sa ultimă, "trecerea spre propriul său hotar". *Nous* se neagă în activitatea sa noetică și transcende spre o supracunoaștere, ὑπὲρ νοῦς[297].

Transcendența lui Dumnezeu întunecă orice lumină naturală, dar imanența Sa face întunericul mai mult decât luminos, mai mult decât evident, căci dă naștere unirii desăvârșite, ἕνωσις sau îndumnezeire, *theosis*.

1. Îndumnezeirea și Duhul Sfânt

Crearea lumii se află la capătul mișcării pogorâtoare a lucrărilor lui Dumnezeu: a Tatălui prin Fiul, în Duhul Sfânt; dimpotrivă, înălțarea omului, iconomia mântuirii iau calea inversă: de la Sfântul Duh (care, după minunata concepție patristică, ne este mai intim, mai lăuntric decât noi înșine), prin Fiul, spre Tatăl: din subiectivitatea pnevmatoforă, prin structurarea hristică (pentru că suntem membrele Trupului teandric), spre abisul Tatălui. În această înălțare, Duhul Sfânt, fără să fie nici "purcedere pasivă", nici "mireasma iubirii", se revelează ca Duh de Viață, din care emană chiar *agape*. Sfântul Vasile[298] definește cu precizie funcția Duhului Sfânt, în cartea sa despre Duhul Sfânt: "Orice dar al creaturii vine numai de la Duhul; El este sfințitorul care ne *unește din nou cu Dumnezeu*". Pnevmatologia care s-a dezvoltat mai ales în Răsărit, când numește pe Duhul Sfânt "dătător de viață și vistier al bunătăților", Îl definește ca pe un principiu activ al oricărei lucrări dumnezeiești. În nici un caz nu trebuie să vedem în aceasta "monofizismul mistic" sau "pnevmatic" care ar dizolva firea omenească a lui Hristos, în

297. După Kallistos, isihia este "starea supremă a activității inteligenței", căci liniștea exprimă unitatea actualizată a inteligenței (P. G., 147, 888 A).

298. P. G. 32, 133 C.

lumina necreată a Duhului Sfânt. Iconomia Fiului și cea a Duhului converg spre Tatăl, izvorul unității trinitare și al vieții spirituale a oamenilor. Sfinții "a căror inimă se înflăcărează de iubire pentru întreaga făptură" se situează, prin aceasta, chiar în realitatea desăvârșită a întrupării. "Rugăciunea lui Iisus" invocă chiar numele omenității Mântuitorului și se referă lăuntric la misterul euharistic, dar acesta implică epicleza ca pe o condiție preliminară. În adevăr, Răsăritul nu a stabilit deosebiri precise între daruri, între harisme, sau între virtuțile morale și teologale, nici nu a împărțit harul în har obișnuit și har actual, așa cum face Apusul, ci a insistat deodată asupra naturii înfocate, dinamice a harului, în toate formele de participare, în scopul *îndumnezeirii*. Sufletul, care ajunge pnevmatofor prin har, este *hristificat*, iar aceasta înseamnă γάμος mistică și înfierea îndumnezeitoare[299], săvârșită de Tatăl.

Crezul afirmă, când vorbește de Hristos, că este "lumină din lumină", iar Botezul se numește "luminare". Sfântul Simeon zice: "Sufletul tău va străluci în întregime la fel cu Dumnezeu însuși, când va dobândi harul"[300]. Toată teologia Sfântului Grigorie de Nisa este străbătută de acest adevăr: sufletul primește discul soarelui, conlocuire divină percepută numai cu ochii credinței. Ochiul heliomorf vede ceea ce îi este omogen, co-natural, căci lumina este elementul său; ochiul nu numai că primește lumina, ci și emite lumină, dar pentru aceasta trebuie să fie la fel cu ochiul Porumbelului, ochiul Duhului Sfânt[301]. "Slava ochilor este să fie ochii Porumbelului"[302], căci omul vede prin Duhul Sfânt. Astfel, lumina Taborului contemplată de isihaști arată mărirea dumnezeiască necreată. Cele două căi, cea iluminativă și cea unitivă, converg și răpesc duhul în Dumnezeu, care înseamnă "învierea cea mică", "intrarea în lumina cea fără formă". "Pe măsură ce spiritul se apropie de vederea lui Dumnezeu, el vede natura dumnezeiască cea nevăzută"[303]. Viața este Adevărul și ca atare nu poate niciodată să fie formulată ca știință[304]. Cu toate acestea întâlnim o mare insistență asupra celor două aspecte care structurează unirea mistică: prezența cea mai reală a lui Dumnezeu în sufletul îndumnezeit și transcedența absolută a aceluiași Dumnezeu, care rămâne *in se*, veșnic neapropiată și în depărtări nemăsurate. Dumnezeu inventează o lume în mod liber și, cu ajutorul harului Său, intră în legături de reciprocitate cu ea; El nu absoarbe persoana omenească, ci o înduhovnicește prin lucrările Sale.

299. Sfântul Macarie, *Hom. 1*, 2, 3.

300. În "*La Vie Spirituelle*", mai 1931, p. 209.

301. Sfântul Grigorie de Nisa, *De infant....*, P. G., XLVI, 173 D.

302. *In Cant.*, P. G., 44, 835 CD.

303. Aceasta este *docta ignorantia*; Sfântul Grigorie de Nisa, *Vita Moys.*, P. G., 44, 376 D.

304. *Ibidem*, 404 B.

Mai mult: "cine dorește să-și mântuiască sufletul, trebuie să-l piardă" (*Marcu 8, 35*). Sufletul își împlinește în întregime destinul său numai depășindu-se mereu spre Celălalt și atunci nu-și mai aparține. Această sinteză își păstrează mereu întreaga sa antinomie.

Duhul Sfânt aduce spiritul omenesc în centrul său ontologic, îi descoperă chipul lui Dumnezeu deschis transcendenței dumnezeiești, iar pe de altă parte îi arată și dimensiunea sa bisericească, deschisă interiorității inter-subiective și reciproce a tuturor. Iubirea cosmică "înflăcărează inima cu iubirea oricărei făpturi". Aceasta este viziunea esențelor sau *logoi* ale ființelor, a cugetărilor lui Dumnezeu despre lume. Smerenia-ascultare, după Sfântul Vasile, îl situează pe om în chipul lui Hristos răstignit, "ascultător", iar aceasta înseamnă renunțarea radicală la orice însușire a harului Sfântului Duh.

Tendința anticontemplativă[305] contrapune pe *eros* lui *agape* și confundă interioritatea cu egocentrismul. Or, pentru Sfântul Grigorie de Nisa, *erosul* se deschide în *agape* și ca iubire a aproapelui. "Dumnezeu dă naștere și lui *agape* și *eros-ului*", spune Sfântul Maxim[306]. Cele două se completează: *erosul*, îndemnat de Duhul, iese în întâmpinarea lui *agape* dumnezeiesc. Această epicleză a unirii mistice este fundamentală și omul ajunge hristofor, tocmai pentru că este pnevmatofor. Împărăția lui Dumnezeu, așa cum ne arată Evangheliile, este "dăruirea Sfântului Duh". În mistica apuseană, cum este cea a lui Tauler, sau a lui Eckart, între suflet și Hristos nu se interpune nimic. Pentru Răsărit, numai Dumnezeu ne ajută să-L cunoaștem pe Dumnezeu, iar Sfântul Duh ne unește cu Fiul și, prin El, cu Tatăl[307].

Interioritatea vieții spirituale dă un răspuns hotărât întrebării: activism sau stare contemplativă? Sfântul Maxim[308] stabilește o echivalență între lumea monahală și cea laică: viziunea este pentru contemplativi, iar sentimentul prezenței pentru cei activi. Sfântul Serafim din Sarov răspunde astfel acestei întrebări: "Dobândește pacea lăuntrică și o mulțime de oameni vor afla mântuirea pe lângă tine"[309]. Totul este determinat de prezența lui Dumnezeu și de progresul în comuniunea îndumnezeitoare. Dar Dumnezeu este absolut liber în bogăția darurilor Sale și de aceea viața mistică nu are o tehnică anumită, căci aceasta este de domeniul ascezei. Dumnezeu Își alege vasele

305. Anders Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh, 1937.
306. *Div. Nom.*, P. G., 4, 265 C.
307. De aceea Sfântul Chiril al Alexandriei insistă asupra rolului Duhului Sfânt care ne îndumnezeiește - Θεοποιοῦν (P. G., 75, 1089 CD.); tot astfel și Sfântul Grigorie de Nazianz (*Or.* 31, P. G., 36, 159 BC.).
308. *Cent. Car.*, 6, P. G., 90, 985 AB. De asemenea t. XC, col. 1041 D.
309. Behr-Siegel, *Prière et sainteté dans l'Eglise Russe*, p. 139.

Sale plăcute în mod tainic și le umple cu lumina Sa, cum a ales pe Petru, Iacob și Ioan ca martori ai Schimbării la Față.

Iubirea mistică este cea mai puțin "organizabilă"; este adevărat că inima se deschide larg receptivității; cu toate acestea ființa unui mistic este structurată de dogmă, chiar și în receptivitatea sa. În afară de Biserică nu există viață mistică. Viața mistică atinge culmea libertății, dar lăuntric este susținută de dogma trăită în Taine, ceea ce o apără de psihismul dezordonat al sectelor. Termenul iubirii mistice "ca doi să fie unul"[310], este, înainte de toate, expresia magistrală a dogmei hristologice. De la întrupare, orice anologie a credinței este hristologie. Formarea lui Hristos în om, hristificarea, nu este o simplă imitare imposibilă și nici un act prin care i se atribuie omului meritele întrupării, ci este însăși proiectarea întrupării în om, săvârșită și perpetuată de misterul euharistic. Sfântul Simeon Noul Teolog ne arată că un mistic ajunge pe cea mai înaltă culme a vieții mistice atunci când se întâlnește personal cu Hristos, Care vorbește în inimile oamenilor prin Duhul Sfânt[311].

2. Rugăciunea continuă

Rugăciunea orală, în forma sa clasică, este citirea psalmilor, "psalmodierea sufletului"; căci cuvântul Scripturilor "întărește sufletul și izgonește pe demoni"[312]. Orice lirism este sever controlat ca să se poată obține despuierea și cumpătarea: ca să urmezi gol pe Hristos cel gol. Sufletul, după ce s-a despărțit de orice lucru și s-a unit cu toți, începe să urce spre unirea cu Dumnezeu. Rugăciunea orală trece la rugăciunea mintală, care înseamnă o răpire a spiritului, la fel cu răpirea Sfântului Pavel; o astfel de rugăciune înseamnă chiar Împărăția cerurilor[313].

După ce s-a străduit să-și unifice ființa sa lăuntrică cu ajutorul ascezei, privegherii și al cumpătării, misticul așază în centrul vieții sale rugăciunea scurtă și fierbinte, rugăciunea tip a isihasmului aghiorit; aceasta este rugăciunea lăuntrică și neîncetată, numită "rugăciunea lui Iisus"[314]; "bate-l pe cel potrivnic cu numele lui Iisus, căci nu este vreo

310. Această unire nu este nicidecum o fuziune de esență: Unirea ipostatică în Hristos - κατὰ οὐσιάν - este unică în cazul său. Unirea noastră cu Hristos este κατὰ φύσιν.
311. A se vedea Vasile Krivoșein, "*Săracul, cel ce-L iubește pe Hristos*" în "Mesagerul Exarhatului Patriarhiei Ruse din Europa Apuseană", nr. 16, 1953.
312. Sfântul Nil Sinaitul, *De Oratione*.
313. Sfântul Simeon, *Cuv. 48*.
314. Cea mai bună și cea mai pătrunzătoare inițiere în această tradiție ne-o dă studiul: *Rugăciunea lui Iisus*, de "Un călugăr din Biserica Răsăriteană", Ed. Chevetogne, 1951. De asemenea, trebuie consultate: *Récit d'un pélerin russe*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1948; *La prière du coeur*, H. de B., Ed. orthodoxes, Paris, 1953.

armă mai puternică în cer și pe pământ"[315]. Tradiția misticismului sinaitic și isihast s-a format în jurul venerării Numelui: "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul"[316]. În această rugăciune, este concentrată toată Biblia, întreg mesajul său, redus la cea mai simplă și esențială expresie: mărturisirea Domniei lui Hristos, a filiației Sale dumnezeiești, deci a Treimii. Apoi adâncul căderii; și în cele din urmă invocarea adâncului milostivirii dumnezeiești. Atât începutul, cât și sfârșitul sunt unite într-un singur cuvânt, plin de toată puterea cvasi-sacramentală a prezenței lui Hristos în numele Său. Această rugăciune răsună mereu în adâncul sufletului, cu fiecare ritm al respirației; numele lui Iisus "se împletește" într-un anumit fel cu suflarea noastră. Numele Său se întipărește în om, care se mută, în numele lui Dumnezeu, în Hristos; omul se inițiază în chipul cel mai direct în experiența Sfântului Pavel: "Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni 2, 20*). "Numai cei puternici în Dumnezeu, la fel cu Sfântul Arhanghel Mihail", pot face față ispitelor, printr-o luptă directă cu ele, "pe când noi cei slabi nu putem decât să ne adăpostim în numele lui Iisus"[317].

Chemarea frecventă a numelui lui Iisus introduce în prezența lui Dumnezeu; iar aceasta este liturghia interiorizată. "Să faci din rugăciunea mea o Taină"[318], așa se roagă stăruitor, cu umilință și neîncetat, orice credincios, iar scopul acesta explică de ce rugăciunea ideală alungă elementele raționale, λογισμοί și ajunge un singur cuvânt, μονολογία, iar acest cuvânt este numele lui Iisus[319]. Dumnezeu este prezent în toți, dar, prin rugăciunea inimii, omul ajunge din nou prezent la prezența dumnezeiască (Sfântul Dionisie).

În această tradiție, numele este considerat ca locaș teofanic; căci chemarea numelui lui Iisus prelungește întruparea, inima Îl primește pe Domnul, iar prezența divină este o măreție în sine: "Iată trimit un înger înaintea ta... fii cu ochii în patru înaintea lui... căci numele Meu este în el" (*Exod 23, 20*). Numele este așezat în înger, iar din clipa aceea el a fost purtătorul de temut al prezenței lui Dumnezeu. În Biblie, vedem destul de clar că ori de câte ori numele lui Dumnezeu este invocat

315. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, C. 27.

316. Cuvântul "milă" nu epuizează tot întelesul pe care-l conține rugăciunea. Trebuie să comparăm cele două texte: Matei 9, 13 și Luca 18, 13, pe care le găsim și în rugăciunea preotului, la aducerea darurilor: "Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosul".

317. Corespondența dintre Varsanufie și Ioan, editată la Viena de Nicodim Aghioritul, în 1816 (Cuvânt citat în *Rugăciunea lui Iisus*, de "Un călugăr din Biserica Răsăriteană", p. 26-27).

318. N. Gorodetzky, *The prayer of Jesus*, în *Blackfriars*, 1942, p. 74-78.

319. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara raiului*, P. G. 88, 596-1209.

asupra unei țări sau asupra unei persoane, și țara și omul acela intră în legătură strânsă cu Dumnezeu. Numele lui Dumnezeu este însoțit de un sfânt cutremur și nu putea să fie pronunțat decât de marele preot, în ziua de *Kippur*, în Sfânta Sfintelor a templului din Ierusalim.

Jesus, Jehuah înseamnă Mântuitor. *Nomen est Omen*, adică numele este prevestire, veste bună, el conține în puterea tainică însăși persoana unică și destinul ei. Herma[320] spunea: "Numele Fiului lui Dumnezeu... sprijină lumea întreagă", pentru că El este de față, iar noi Îl adorăm în numele Său.

3. Cumpătarea și starea mistică

Viața mistică impresionează prin echilibrul său perfect, căci ea își potolește setea la izvorul liturgic, fiind călăuzită de dogmă. Spre deosebire de orice sensibilitate romantică afectată, de orice "muzică interioară", de orice psihologism, ea este prin esență cumpătată, dezgolită și foarte puțin emoțională. "Patima sa nepătimitoare" îndepărtează fără cruțare orice fenomen vizual sau senzitiv, exclude orice curiozitate. Chiar și extazul, socotit de obicei ca un semn al stării mistice, "este o îndeletnicire a novicilor, și nu a celor desăvârșiți"[321], spune Sfântul Simeon. "Dacă vedeți că un tânăr urcă din voința sa proprie în cer, apucați-l de picioare și aruncați-l pe pământ, pentru că aceasta nu-i folosește la nimic"[322]. Facerea de minuni, *fama miraculorum*, nu este acțiunea spiritului, ci a psihicului, spune Ioan din Licopolis[323].

Cei inițiați obișnuiesc să-i sfătuiască astfel pe ucenci: "Dacă ți se arată un înger, fugi de vederea lui, smerește-te și spune: "Nu sunt vrednic să te văd!". Iar Satanei care a luat chipul lui Hristos, un monah îi zice: "Nu vreau să-L văd pe Hristos aici, ci în altă parte, în viața viitoare". Sfântul Nil Sinaitul[324] sfătuiește astfel: "Nu te sili să descoperi, în timpul rugăciunii, vreun chip sau figură, ci fii nematerial în prezența Celui nematerial".

Aceste apariții sunt rare, vin totdeauna ca un har și întrec rezistența instinctivă a misticilor. Viziuni ale luminii necreate, luminozitate a trupului și ușurare a lui până la levitație, dar nici o rană sângerândă, nici o evlavie sensibilă. Icoana, în sobrietatea sa care merge până la o oarecare uscăciune și suprimă senzualul prin trupuri alungite și

320. *Păstorul*, III, XIV.
321. P. G., 143, 401 B.
322. *Vitae Patrum*, V, 10, 111; P. L. 73, 932, BC.
323 "Orientalia Christiana", 120, 1939, p. 35.
324. P. G., 79, 1193.

figuri intenționat colorate închis, face imposibilă, prin această învățătură foarte pătrunzătoare, orice trăsătură cât de mică de erotism mistic.

Un fapt extrem de semnificativ: smerenia ortodoxă nu cunoaște stigmatele[325]. Orice imitare a Patimilor, orice dramatizare a firii omenești suferinde a lui Hristos, orice dolorism rămân absolut străine spiritualității răsăritene. Aceasta contemplă în omenitatea lui Hristos pe arhetipul său, iar în elevația mistică, nu este vorba să imite cineva pe Hristos, ci să devină *hristofor*, să manifeste slava Sa: "Fața Ta strălucește în sfinții Tăi". Tot așa, Răsăritul nu va venera în cruce lemnul chinurilor, ci arborele vieții din rai, care a înverzit iarăși în mijlocul acestei lumi. Crucea cea purtătoare de biruință, care-i semnul victoriei, deoarece cuprinde în brațele ei lumea întreagă, sfărâmă porțile iadului. Experiența cea mai nemijlocită a Celui transfigurat și Înviat produce o tresărire de bucurie pascală, mai mult decât așteptarea sau speranța.

Răsăritul nu cunoaște acele mărturisiri, memorii sau autobiografii ale misticilor, atât de prețuite în Apus. Este o netă deosebire de tonalitate. Privirea nu se oprește niciodată la omenitatea suferindă a lui Hristos, ci pătrunde dincolo de vălul kenotic. Apusul are cultul mistic al crucii și al Sfintei Inimi, pe când Răsăritul are mistica mormântului pecetluit, de unde răsare viața veșnică. De aceea aspectul tragic al nopților mistice, al nopții simțurilor este prea puțin cultivat în Răsărit; aici nu întâlnim decât lepădarea totală a ceea ce este pur omenesc, iar aceasta constituie începutul științei ascetice. Este noaptea ascetică, și nu mistică, ea este dezbrăcată de orice element emotiv al rănilor. Mai mult, orice gingășie și melancolie a unirii îndumnezeitoare sunt foarte mult atenuate[326].

Teognozia are întâietate față de *eros*, dar această teognozie este negrăită, pentru că iubirea însăși este cognitivă, cunoașterea și iubirea coincid, mintea și inima ajung sinonime. Dar limbajul misticilor, în puținele scrieri pe care ni le-au lăsat, este cu totul deosebit de cel al teologilor. Misticii vorbesc în termeni care denotă numai experiența și comuniunea. Este aproape imposibil să-i transpunem într-un sistem logic. Astfel, pe de o parte: Dumnezeu este creatorul, iar sufletul este creatură și nu există nimic comun între cei doi[327]; iar pe de alta: "Cel ce participă la energia divină ajunge el însuși, într-un fel, lumină"[328]. Sfântul Grigorie Palama poate, astfel, să stabilească principiul că:

325. A se vedea Lot-Borodine, "*De l'absence des stigmates dans la chrétienté antique*"; în "Dieu Vivant", *nr. 3.*
326. Numai Sfântul Simeon Noul Teolog face excepție și se apropie prin unele aspecte ale vieții de Ioan al Crucii.
327. *Hom.* 49, 4; 44, 8.
328. *Omilia la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului.*

"Trebuie să afirmăm amândouă lucrurile deodată și să păstrăm și antinomia lor ca un criteriu al evlaviei"[329].

Se vede bine că starea mistică este o depășire a însăși condiției de creatură. Dumnezeu este mai intim omului decât își este omul însuși, iar viețuirea în dumnezeiesc este, într-un mod suprafiresc, mai firească omului decât viețuirea în omenesc. Într-un om botezat, Hristos este un fapt lăuntric. Este experiența antinomică a neantului și a ființei absolute; fără să suprime hiatusul prăpastiei ontologice, Ființa îl umple cu prezența Sa: "Sunt om prin firea mea, însă dumnezeu prin har"; o ființă vine din neant și trăiește condițiile vieții dumnezeiești. Dumnezeu transcende propria Sa transcendență: "El vine pe neașteptate și, fără amestecare, Se amestecă cu mine... Mâinile mele sunt mâinile unui nefericit, dar când mișc mâna, mâna mea este Hristos întreg"[330]. Această pogorâre, această parusie în suflet a lui Hristos formează sufletul nostru după chipul Său: "Dacă tu ești curat, cerul este în tine, în lăuntrul tău vei vedea lumina, îngerii și pe Domnul însuși"[331]. Sfântul Ioan Damaschin numește acest lucru: "Ceea ce este potrivnic firii se întoarce la ceea ce îi este propriu"[332].

4. Urcușul mistic

Privit din sus, un sfânt este deja o țesătură de lumină. Fără să încerce vreo oarecare imitare, el Îl urmează pe Hristos, Îi reproduce chipul în lăuntrul său: "Curăția inimii este iubirea celor slabi care cad"[333]. Sufletul sfântului crește și înflorește într-o iubire cosmică, el trăiește răul universal, trece prin agonia din Ghetsimani și se înalță la o altă viziune, care-l face să lepede orice judecată: "Cel ce este curat vede sufletul aproapelui", semenul vede pe semen; "Când cineva socoate că toți oamenii sunt buni și când nimeni nu i se pare că este necurat, atunci se poate spune că este cu adevărat curat cu inima... Dacă tu vezi pe fratele tău că este gata să păcătuiască, pune-i pe umerii săi haina iubirii tale"[334]. O astfel de iubire este lucrătoare, "căci ea schimbă chiar substanța lucrurilor"[335].

329. P. G., 150, 932 D.
330. *Odele iubirii divine.*
331. Sfântul Macarie, *Hom. spirit.*, 43, 7.
332. *De fide orth.*, I, 30.
333. Dimpotrivă, Nietzsche sfătuiește: "Dacă vezi pe cineva că se clatină, dă-i brânci"; iar Înțelepciunea rabinică spune: "Pe un bețiv să nu-l atingi, căci el va cădea singur".
334. Sfântul Isaac, *Sentințele* XXXV, CXV.
335. Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom. 32*, la I Cor., P. G., 61, 273.

Aceasta nu mai este o trecere de la patimi la abstinență, de la păcat la har, ci trecerea de la teamă la iubire: "Cel desăvârșit alungă teama, dispreţuieşte răsplata şi iubeşte din toată inima... dar ce este o inimă milostivă? Este inima care se înflăcărează de iubire pentru toată făptura, pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, chiar pentru demoni, pentru toate făpturile... Cel desăvârșit se roagă chiar și pentru târâtoare, mișcat de o milă nesfârșită care se trezește în inima celor care se aseamănă cu Dumnezeu"[336]... "Putem cunoaște pe cei care au ajuns la această desăvârşire după acest semn: dacă ar fi azvârliţi în foc de zece ori pe zi, din iubire pentru aproapele, nici aceasta nu li s-ar părea de ajuns"[337].

Sufletul se înalță mai presus de orice semn statornicit, mai presus de orice reprezentare și orice imagine. Ceea ce este multiplu se simplifică, ajunge "unul". Viața sufletului, care este chipul, oglinda lui Dumnezeu ajunge viaţa sufletului, locaşul lui Dumnezeu. Înălţarea mistică duce sufletul în Împărăţie: "Dacă însuşirea înţelepciunii este cunoaşterea realităţilor, nimeni nu se va numi înţelept dacă nu îmbrăţişează şi evenimentele viitoare"[338]. "Un înduhovnicit al vremilor viitoare, zice Sfântul Isaac, primeşte harul potrivit cu acele vremi". Aceasta este viziunea iconografică a "liturghiei divine". Corul ceresc al îngerilor, în care "oaia cea pierdută", omenirea, ia loc, stă înaintea Mielului mistic din Apocalipsă, înconjurat de întreitul cerc al sferelor. Pe alba lumină a lumii cereşti trece purpura împărătească a Patimii, bătând înspre strălucitoarea lumină de nămiază fără înserare, culoarea iconografică a luminii dumnezeieşti îmbrăcată de omenitate. Este întoarcerea omului la demnitatea sa cerească. În clipa înălţării lui Hristos, aceasta a şi făcut să izbucnească îngerii în strigăte de bucurie: "Cine este împăratul slavei?". Iar acum, îngerii sunt într-o profundă uimire înaintea "ultimului mister": oaia se face una cu Păstorul. Cântarea Cântărilor preamăreşte şi cântă nunta Cuvântului şi a Porumbiţei. Iubirea şi iubitorul, adică sufletul atras mereu cu mai multă putere, se năpustesc în întunericul prea luminos al lui Dumnezeu. Cuvintele parcă nu mai au nici o putere: întuneric luminos, beţie cumpătată, izvoare de apă vie, mişcare nemişcată.

"Te-ai înfrumuseţat, apropiindu-te de lumina mea, apropierea ta a atras asupră-ţi participarea frumuseţii mele... Apropiindu-se de lumină,

336. Vl. Soloviev, în *Justification du Bien*, trad. fr. 1939, p. 72, notează "că nu-i vine nimănui să bănuiască această descriere de vorbărie artificială sau de patos exagerat", mai curând decât să ne acuze că avem o altfel de inimă.
337. Sfântul Isac Sirul, Wensinck, p. 341-342.
338. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 45, 580 C

sufletul ajunge lumină"[339]. La acest nivel, nimeni nu mai încearcă să se informeze despre Dumnezeu, ci să-L primească şi să se convertească. "Ştiinţa ajunsă iubire" este de natură euharistică: "Vinul care veseleşte inima omului, după Patimă se cheamă sângele viţei"[340], iar "viţa mistică revarsă beţia trează".

Sufletul preschimbat în porumbel de lumină urcă neîncetat. Ajunge pe o treaptă, ca să pornească mai departe. Har peste har.

"Iubirea este Dumnezeu însuşi care trimite săgeata, Fiul Său cel unul născut, după ce i-a înmuiat vârful în Duhul Sfânt cel de viaţă făcător; vârful este credinţa care înfige nu numai săgeata, ci şi pe Arcaş odată cu ea"[341].

"Odată ce a pus piciorul pe scara pe care s-a sprijinit Dumnezeu, urcă neîncetat... şi fiecare treaptă duce mereu spre lumea de dincolo"[342]. Aceasta este scara lui Iacob pe care coboară "nu numai îngerii, ci şi Domnul îngerilor"... "Dar ce voi spune despre ceea ce nu poate fi spus, despre ceea ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit, la inima omului nu s-a suit, cum s-ar putea exprima aceasta prin cuvinte?"[343]

Orice mişcare încetează, chiar rugăciunea îşi schimbă natura. "Sufletul se roagă în afară de rugăciune"[344]. Aceasta constituie isihia, liniştea spiritului, odihna care-i mai presus de orice rugăciune, pacea care depăşeşte orice pace. Este acel "faţă către faţă" îndreptat spre eternitate, când "Dumnezeu coboară în suflet, iar sufletul urcă la Dumnezeu"[345].

339. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 869 A.
340. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 828 B C.
341. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 852 A B.
342. Sfântul Grigorie de Nisa, P. G., 44, 401 A B.
343. Sfântul Simeon, *Omilia XC*, citată de Lossky, *Théologie mystique*, p. 230.
344. Wensinck, p. 118.
345. Sfântul Grigorie de Nisa foloseşte, în sensul său cel mai tare, cuvântul paulin *epectază* (Filipeni 3, 11), care înseamnă avântul, tensiunea extremă care sintetizează cele două aspecte ale unui singur act: extazul, ieşire şi enstazul, intrare. Sufletul se aruncă din el însuşi şi îl caută pe Celălalt, iar acest Celălalt îşi face sălaşul în suflet, fiind mai intim sufletului decât omul însuşi. Aceasta explică şi expresiile paradoxale: "a-L afla pe Dumnezeu înseamnă să-L cauţi mereu", "omul înaintează, chiar prin faptul că s-a oprit"; el este "izvor de apă vie" (A se vedea J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique;* H. von Balthazar, *Présence et Pensée*).

Partea a doua

ECLEZIOLOGIA

1. O punere la punct a problemei

Mulți teologi din zilele noastre socotesc că ecleziologia se află într-un stadiu "pre-teologic". Nu există nici tratate patristice sistematice, nici o ecleziologie complet construită. Pe vremea Sfinților Părinți, Biserica era un izvor de viață atât de evident, încât nu se punea problema naturii sale. Pe de altă parte, Biserica, prin ființa sa tainică, se pretează prea puțin la orice definiție formală. Părintele S. Bulgakov exprimă bine acest lucru, astfel: "Vino și vezi; nu putem înțelege Biserica decât prin experiență, prin har, participând la viața ei"[1]. Nevoia de a defini această viață denotă negreșit eclipsa vieții ecleziale, întunecarea evidenței trăite.

Definițiile din manualele de teologie și din catehisme sunt "formule de circumstanță"[2]. Asupra sensului cuvântului de Biserică nu polemizează decât școlile teologice. Polemicile sunt de natură conceptuală, și nu doctrinară. Dimpotrivă, adăparea la izvorul patristic, firul de aur al oricărei cercetări în ecleziologie, ne îndreaptă nu spre definiții, ci spre *o descriere* a vieții Biserici, plecând de la credința ei. "Ideea de Biserică nu există, dar ea însăși există, iar pentru fiecare membru viu al Bisericii, viața bisericească este lucrul cel mai definit și cel mai palpabil din câte cunoaște credinciosul"[3].

Formele instituționale văzute, aspectul lor sociologic, ascund ființa sa tainică; credința, "viziunea nevăzutului" (*Evrei 2, 1*), o descoperă și, fără să-i trădeze natura sa cea negrăită, proclamă dogma: Biserica este trupul lui Hristos, ea este Cincizecimea continuată pe pământ, este chipul Treimii, al Bisericii absolute a celor trei Persoane dumnezeiești.

2. Vizibilul și invizibilul

Crezul de la Niceea ne învață să mărturisim: "Cred și într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Dacă "cunoaștem" *instituția văzută* a Bisericii, adică adunarea credincioșilor a căror viață este orânduită de canoane foarte precise, despre *Biserica nevăzută*, dimpotrivă, numai "credem" invizibilul: cei ce nu sunt de față, îngerii, prezența reală și continuă a lui Dumnezeu, precum și lucrările impor-

1. *L'Orthodoxie*, Alcan 1932, pg. 4.
2. A se vedea P. G. Florovski, "Le Corps du Christ Vivant", în *La Sainte Eglise Universelle*, ed. Cahiers théologiques.
3. P.P. Florenski, *Colonne et Affirmation de la Vérité*, pg. 7.

tante ale harului. Viața lui Dumnezeu în oameni, ba chiar această unitate a vieții dumnezeiești și a celei omenești: *teandrismul* exclude orice despărțire a Bisericii, în Biserica văzută pământească și Biserica nevăzută cerească, dar deosebește ceea ce este văzut de ceea ce este nevăzut, fără amestecare și fără despărțire, a singurului și aceluiași organism de viață în care se întâlnesc și "se împreună Cerul și pământul".

3. Originile Bisericii, natura sa meta-istorică

Când catehismele ajung la "atributele" Bisericii (una, sfântă, sobornicească și apostolească), învățământul lor simplist pare să dea de înțeles că însăși Biserica este cunoscută. Or, înainte de a vorbi de atributele specifice ale Bisericii, trebuie să descoperim taina Bisericii în ea însăși[4].

Atât Apocalipsa (*13, 1-8*), cât și Sfântul Petru (*I Petru 1, 19*) vorbesc de "Mielul adus jertfă de la începutul lumii", ceea ce arată că actul creării lumii poartă în el, mai dinainte, *Comunitatea sfinților*, din Biserică, ca *alfa și omega oricărei iconomii creatoare a lui Dumnezeu*.

Lumea a fost creată în vederea întrupării; în întemeierea ei însăși "lumea este Biserica în putere", ca stare virtuală. Sfântul Clement Romanul (*II Clement XIV, 2*) zice: "Dumnezeu a creat bărbatul și femeia, iar bărbatul este Hristos și femeia este Biserica". Tot astfel și Herma, în a doua viziune a Păstorului său, descrie Biserica sub înfățișarea unei femei vârstnice și explică: "ea este în vârstă, fiindcă a fost creată cea dintâi, înaintea oricărui lucru, iar lumea a fost făcută pentru ea". În termeni aristotelici, putem spune că Biserica este "entelehia"[5] istoriei, conținutul și scopul său, "*telos*", ceea ce face din Biserică locul împlinirii istoriei. *Mărturisirea de credință ortodoxă* pune începutul Bisericii în Rai[6]. În adevăr, Dumnezeu "venea în răcoarea serii" (*Geneza 3, 8*), ca să vorbească cu omul: astfel *esența Bisericii* este înfățișată prin *legătura dintre Dumnezeu și om*; preînchipuită în starea edenică, anticipată profetic în rânduiala Vechiului Legământ, ea se împlinește în întrupare și se dă la iveală în Cetatea cerească (*Apoc. 21, 22*): Biserica vie a nunților Mielului. Rânduiala unor raporturi conjugale este preînchipuită deja în Vechiul Legământ și se descoperă lămurit în Cântarea Cântărilor. La început, ca și la sfârșit, o astfel de

4. A se vedea P. S. Bulgakov, "Despre Biserică" (în l. rusă), în revista *Calea*, nr. 1, 1925; nr. 2, 1926; nr. 4, 1926; nr. 15, 1929; nr. 16, 1929.

5. Rațiunea care determină actualizarea unei puteri.

6. *Catehismul cel mare*, al lui Filaret, tradus în englezește de R. W. Blackmore, Aberdeen 1845, pg. 82.

viziune a Bisericii o arată aspirând la ultima treaptă a comuniunii: *theosis*. În lumina ei, substanța cea mai de preț a Scripturii, Părinții își elaborau teologia Bisericii. Ei pun în relief cel mai tulburător fapt al filantropiei divine: Dumnezeu Se face om, iar în ipostasa Sa unește, în mod conjugal, ceea ce este creat cu ceea ce este necreat. Iisus Hristos: Dumnezeu-Om, prin extindere și datorită principiului consubstanțialității, ajunge Hristos - Biserică: Dumnezeu - omenire, plinătatea divino-umană.

Dincolo de chipul lumii care este trecător, credința descoperă actul permanent care nu se schimbă: destinele lumii și ale fiecăruia se împletesc la nivelul Bisericii, din acest centru prestabilit al universului. Ceea ce s-a petrecut în Hristos prin coborârea Sfântului Duh se petrece în orice om și în omenire prin lucrările îndumnezeitoare, ca să "unească din nou prin iubire natura creată cu natura necreată, dându-le putința să apară în unitate și identitate, prin dobândirea harului" (Sfântul Maxim)[7]. Omul "se mântuiește" în Biserică: ceea ce înseamnă, după Sfântul Petru, că "participă la firea lui Dumnezeu" (*II Petru, 1, 4*). În cele din urmă, omenirea îndumnezeită înfățișează astfel "imitarea" vie a Treimii: *unitatea naturii omenești în multiplicitatea ipostaselor sale*". Ne dăm seama că teologia Bisericii, în amploarea sa, depășește orice concepție parțială și face din Biserică mai ales participarea universală la condițiile vieții divine: integritatea naturii și nemurirea sa[8].

4. Biserica în Dumnezeu

Taina Bisericii începe mai înaintea istoriei. Unele texte vorbesc despre acest lucru: "noi, cei pe care Dumnezeu ne-a ales în El mai înainte de facerea lumii, ca să fim sfinți... taina *ascunsă din veac în Dumnezeu*" (*Efeseni, 1, 4; 3, 9*). Prexistența sa în înțelepciunea lui Dumnezeu subliniază *natura meta-istorică* a Bisericii. Dacă toate formele de viață socială sunt contingente, pot să existe sau să nu existe în funcție de evoluția istorică, Biserica, dimpotrivă, nu provine din istorie, ci erupe în lume și tocmai din această cauză, *geneza ei este în altă parte*. Așa precum "Mielul jertfit de la facerea lumii", dincolo de timp, *intră* în istorie și Se jertfește "sub Ponțiu Pilat" și "la Ierusalim", situându-se foarte precis în timp și spațiu, tot astfel, Biserica "ascunsă din veci" în Dumnezeu, preîncepută în Paradis, preînchipuită în Israel, coboară din cer în limbi de foc, *intră* în istorie la Ierusalim și în ziua Cincizecimii. Ea coboară din cer și își are obârșia în adâncurile ontolo-

7. *Ambigua*, P. G., 91, 1308 B.

8. Date mai dinainte, prin anticipare, în iconomia sfintelor Taine.

gice prestabilite ale lumii. Este descoperirea treptată a ceea ce este ascuns şi care se îndreaptă spre "plinirea Celui care împlineşte totul în toate" (*Efeseni 1, 23*). Toate făpturile de pe pământ, de sub pământ şi din cer îşi pleacă genunchii în plinătatea lui *totus Christus*[9].

5. Legătura teandrică

Deosebirea fundamentală dintre ortodoxie şi eterodoxie vine de la legătura prin care un trup istoric este constituit ca Biserică. Pentru Karl Barth, spre exemplu, această legătură este numai actul lui Dumnezeu, care "apare" fără încetare, după un tip de "eveniment" (ereignishaft) în opoziţie cu "instituţia"[10]. Referirea este verticală, actul divin, ca o tangentă, *atinge*, cercul dar nu-l *pătrunde*. În concepţia ortodoxă, legătura are forma crucii, adică Biserica este în punctul de încrucişare a orizontalei cu verticala. Legătura este de natură *teandrică*. Teandrismul constituie Biserica, o aşază în centrul lumii, umple cu realitatea sa conţinutul omenesc, îl transformă în substanţă teandrică şi, prin aceasta, comportă continuitatea orizontală: succesiunea apostolică, Tainele (care continuă pe Hristos cel văzut), încorporarea credincioşilor în trupul istoric. În concepţia Reformatorilor, Biserica este pe pământ văzută, dar este imperceptibilă, dacă se poate spune astfel, este Biserica "ambulantă". Desigur ea este undeva, dar fără să aibă un criteriu infailibil care să o localizeze. Ea este undeva, desigur, iar Tainele sunt corect săvârşite şi Cuvântul este predicat corect, dar cei aleşi sunt însemnaţi cu un semn nevăzut şi sunt împrăştiaţi peste tot fără să poată fi arătaţi. Pentru Ortodoxie, Biserica, în mod obiectiv, este acolo unde se săvârşeşte slujba apostolică a încorporării, ea este acolo unde Episcopul, prin puterea sa apostolică, săvârşeşte Euharistia, în sinaxa liturgică, în Trupul lui Hristos.

9. Biserica a condamnat visările gnostice valentiniene asupra ultimei perechi din Ogdoada divină. Biserica nu preexistă istoriceşte operei lui Hristos. Dar ea nu este nici o societate externă creată mai târziu de comunitatea credincioşilor. Noţiunea de Biserică este în legătură cu noţiunea ebraică de Cahal, adică totalitatea poporului lui Dumnezeu, unită acum în Hristos şi mereu mai cuprinzătoare decât manifestările sale. "Mireasă a Mielului care coboară din cer", ea îşi are începuturile sale în Înţelepciunea lui Dumnezeu şi a Mielului jertfit înainte de facerea lumii. Ea nu este încă Împărăţie (greşeala lui Augustin) şi în acelaşi timp "dacă cineva vede Biserica, vede în adevăr pe Hristos" (spune Sfântul Grigorie de Nazianz - P. G., 44, 1048) - căci o vede prin Duhul Sfânt. Trebuie să evităm monofizismul ecleziologic, atât al domeniului invizibilului celor aleşi, cât şi al vizibilului celor păcătoşi. Avem o viziune corectă în ecleziologie numai prin aplicarea teandrismului hristologic.

10. Cf. J. L. Leuba, "*L'Institution et l'Evénement*", Neuchâtel-Paris 1950; P. Congar, "Marie, l'Eglise et le Christ", în *La Vie intellectuelle*, oct. 1951.

6. Instituţie şi eveniment

"Duhul suflă unde voieşte", dar înainte de toate el odihneşte pe omenitatea Fiului, Biserica. Acest lucru dovedeşte că evenimentele - adică suflările Duhului - se efectuează şi se petrec în lăuntrul Trupului instituit. Biserica *începe* istoric, în *acta et passa Christi in carne*, în Cina Domnului, şi se actualizează în Cincizecimea Duhului. Dacă folosim imaginea unui lac - acesta este alimentat de izvorul nesecat al sfintei Împărtăşanii şi de ploaia harului Cincizecimii veşnice. Epicleza ne arată că harul şi Împărtăşania se condiţionează, Fiul trimite pe Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt manifestă pe Fiul. Pasajul din I Corinteni 12 vorbeşte de harisme şi de daruri care nu sunt încă reglementate. Sfinţenia, profetismul *stareţilor*, viaţa mistică scapă planului definit al Bisericii ca instituţie. Energiile îndumnezeirii nici nu se pot organiza şi nici instituţionaliza. Pe lângă forme "instituţionale" există forme "evenimenţiale": "Nu stingeţi Duhul, nu dispreţuiţi profeţia" (*I Tesaloniceni 5, 19-20*). Pe acest plan, Biserica însăşi transcende realitatea sa instituţională. Esenţialul este să nu opunem nici o dată sau să despărţim aceste două aspecte ale aceluiaşi har: ele sunt complementare. Instituţia îşi are rădăcinile în izvorul năvalnic al Duhului, iar evenimentul nu se petrece decât în cadrele instituţiei bisericeşti: Duhul Se adresează celor "ai Săi", "hristificaţilor".

Biserica văzută nu este nicidecum numai societatea văzută a creştinilor, ci şi "Duhul lui Dumnezeu şi harul Tainelor vii în această societate"[11]; aşadar, vizibilitatea sa este locul invizibilului, al "faniei" sale neîncetate. Această unitate organică condiţionează unicul şi acelaşi statut, atât al Bisericii lucrătoare, cât şi al celei triumfătoare, şi o exprimă în termeni identici care cuprind toate formele mântuirii, atât cele pământeşti, cât şi cele cereşti. De aceea, privită din afară, economia ortodoxă uimeşte printr-o oarecare slăbire a formelor şi poate să dea chiar impresia unei oarecare neglijenţe a ceea ce este pământesc. Biserica nu poate fi înţeleasă decât dacă este privită din lăuntru: "Biserica este una, pentru că înfăţişează un singur Trup duhovnicesc, însufleţit de un singur şi acelaşi Duh dumnezeiesc şi neavând decât un singur Cap care este Hristos"[12]. "Însăşi Biserica pământească este un lucru ceresc"[13], "societatea divină". Hristos, unicul principiu, stăpâneşte Cerul şi pământul: "Uniţi în Biserica Ta, de pe acum ne

11. Homiakov, *L'Eglise est une*, par. 1.
12. *Catehismul* Mitropolitului Filaret.
13. Homiakov, *op. cit*, par. 9.

vedem în lumina slavei Tale celei cerești" cântă Biserica. Cerul se revarsă pe pământ.

7. Biserica, comunitate sacramentală

Situația Bisericii, care se află la limita celor doi eoni, cel pământesc și cel ceresc, și care trăiesc amândoi deodată, pune în relief transcendența Bisericii în raport cu lumea. Ea nu este o organizație, nu este viața omenească organizată, nu este mai ales "harul organizat", ci *organismul teandric*, viața *lui Dumnezeu în omenesc*, ceea ce determină imediat structura sa: o *comunitate sacramentală*. În această comunitate se intră prin Botez. Neofitul este iluminat prin Botez, în el se săvârșește parusia lui Hristos; refăcut după chipul arhetipului său, el este o făptură nouă pecetluită cu darurile Sfântului Duh, primite la Mirungere, iar această viață nouă se dezvoltă și crește prin Euharistie. În această "inițiere", așa cum spun Părinții, Tainele nu sunt niște simple semne, ci *izvoarele* renașterii - *anagenesis* - și aparțin lui *esse*, constituind însăși esența Bisericii. Prin acest aspect sacramental, orice formă de natură sociologică este total depășită, prin faptul nașterii unei *noi făpturi*. Biserica predică și catehizează, ea vestește și mărturisește, dar sarcina ei primordială este *convertirea oamenilor,* și aceasta în înțelesul puternic al unei transformări care depășește cu mult orice adeziune intelectuală sau simplă credință. *Slujirea Cuvântului*, predicarea kerigmatică, trece prin slujirea Tainelor și se desăvârșește în *slujirea încorporării*. Cel ce este membru viu al Trupului lui Hristos își dă seama că s-a născut în Duh - πνεῦμα Ζωοποιόν[14] -, creatorul și dătătorul unei vieți cu totul noi. "Duhul Sfânt vivifică sufletele; și prin ele face să strălucească tainic natura cea una a Treimii"[15]

8. Eclezíologia euharistică

Biserica primară unea într-un singur mănunchi cele trei mari Taine: Botezul, Mirungerea, Euharistia și-l numea *inițiere*. Neofitul trecea rând pe rând prin cele trei faze ale unui singur act care-l făcea membru al poporului lui Dumnezeu recapitulat în Hristos și care-l sfințea preot, profet și împărat. Dar Euharistia care desăvârșește această inițiere treptată nu este numai o Taină oarecare printre cele-

14. Crezul de la Niceea.
15. Antifon glas 4 al slujbei duminicale.

lalte, ci desăvârșirea lor. Ea este *Taina Tainelor*[16] și, în această funcție de integrare, este expresia cea mai adecvată a Bisericii. Biserica este *koinonia* euharistică continuată, perpetuată.

Toate slujbele ciclului zilnic și săptămânal sunt o pregătire pentru sărbătorirea Zilei Domnului, pentru participarea la Cina mesianică a Domnului. Prin însăși natura sa, liturghia nu cunoaște pe creștinii "spectatori", care se situează astfel pe un plan "exterior" și înfățișează abaterea cea mai distructivă a practicii vechi liturgice (probabil până în sec. IV).

Severitatea canoanelor Bisericii vechi față de cei ce se privau în mod arbitrar de comuniunea euharistică este *normativă*, căci o astfel de atitudine era simptomatică pentru faptul că ei nu aparțineau Bisericii[17]. A fi membru al Bisericii înseamnă, înainte de toate, să participi la sinaxa euharistică, iar excomunicarea îl lipsește pe creștin tocmai de participarea la Cină. "În afară de Biserică, nu este mântuire" are, înainte de toate, tocmai înțelesul euharistic: *solus christianus - nullus christianus*. *Solus* stă afară de *koinonia* euharistică, în afară de Biserică.

Sfinții Părinți numesc euharistia "doctoria nemuririi", în sensul cel mai puternic: "Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtășirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului" spune rugăciunea dinaintea împărtășirii, iar în timpul Cinei, preotul zice: "spre iertarea păcatelor și spre viata de veci". Împărtășirea "nevrednică" de care vorbește Sfântul Pavel (*I Corinteni, 11, 29*) se referă nu la starea morală (totdeauna vulnerabilă), ci la nepăsare, la ușurătatea credintei și a atitudinii omului în fata tainei[18].

Părintele Nicolae Afanasiev[19], într-o minunată punere la punct a acestei chestiuni, arată că adevărata întoarcere la ordinea Bisericii nu este chestiunea pietății euharistice personale, ci a participării la Cină a totalității Trupului, în toate "Zilele Domnului".

16. Sfântul Dionisie, *Ierarhia bisericească*, Cap. III, col. 424 C.

17. Canonul 11 al Sinodului de la Sardica, canonul 80 al Sinodului Trulan, 21 al Sinodului de la Elvira prevăd excomunicarea celui care nu participă la comuniunea euharistică timp de trei duminici. După al 2-lea canon al Sinodului din Antiohia, cel care vine și ascultă Sf. Scriptură, dar nu se împărtășește, calcă legea și trebuie să fie excomunicat.

18. Sfântul Grigorie de Nisa, sfântul Ciprian și alți Părinți insistă asupra împărtășirii zilnice. Sfântul Vasile sfătuiește să ne împărtășim cel puțin de patru ori pe săptămână. Sf. Ambrozie afirmă: "Primește în fiecare zi ceea ce-ți este de folos pentru ziua aceea. Trăiește în așa fel, încât să fii vrednic de ea. Cel ce nu se învrednicește să primească împărtășania în toate zilele, va fi tot nevrednic chiar o dată pe an". A se vedea Lot-Borodine, "*Despre euharistie*", în *Le Messager*, nr. 41, (în l. rusă); B. Sové, "Euharistia", în *Tradiția vie*, 1937 (în l. rusă).

19. *Le Repas du Seigneur*, Ed. Orthodoxie et Actualité, Paris, 1952.

"Domnul adăuga în fiecare zi *Bisericii* pe cei ce erau mântuiţi" (*Fapte 2, 47*). Pr. Afanasiev atrage atenţia asupra textului grec: ἐπι τὸ αὐτό, iar traducerea acestuia cu "Biserică"[20] este în acelaşi timp o excelentă interpretare şi o definiţie euharistică precisă şi adecvată Bisericii: Domnul adăuga în fiecare zi pe cei mântuiţi la întregul credincioşilor uniţi *în acelaşi loc şi pentru acelaşi lucru: euharistia-Biserica*. După Cincizecime, Biserica este acolo unde se săvârşeşte *koinonia* euharistică, unde toţi se unesc în Hristos ca membrele sale, "contrupeşti şi consangvine" şi transcend astfel orice atomizare. În gândirea patristică, Adam cel zdrobit a umplut lumea cu sfărâmăturile lui, iar Dumnezeu le uneşte în Hristos şi alcătuieşte din ele Trupul Său. Răul, diavolul, învrăjbitorul desparte, zdrobeşte, fărâmiţează: "numele meu este legiune, căci suntem mulţi" (*Marcu 5, 9*), aşa mărturiseşte demonul necurat şi, în lumina lui Hristos, el îşi descoperă imediat firea: de la singular, "numele meu", trece prin mulţimea vicioasă "legiune", şi se risipeşte în plural: *mulţi*. Sfântul Pavel reia aceeaşi expresie "noi care eram mulţi", destrămaţi de cel rău, "pentru că nu este decât o singură pâine, noi nu alcătuim decât un singur Trup" (*I Corinteni 10, 17*): aceasta este acţiunea euharistică - esenţialul Bisericii. Răul diavolesc destramă, face să putrezească; Binele hristic, bisericesc, recompune, dă viaţă.

9. Una sancta

Pr. Afanasiev pune în lumină şi deosebirea fundamentală dintre o "eclezіologie euharistică" şi o "eclezіologie" întemeiată pe ideea Bisericii universale[21]. Ideea Bisericii Universale presupune existenţa unui organism universal ale cărui membre - Bisericile locale - nu sunt decât nişte părţi componente[22]. Universalismul, prin natura sa, este centralist; în mod logic, el conduce spre un centru de integrare şi de exprimare sub forma unei puteri jurisdicţionale ipostaziate de tip monarhic (papa de la Roma, spre exemplu).

Ecleziologia euharistică interpretează cuvântul *ecclesia* în înţelesul de poporul lui Dumnezeu, chemat să se unească nu în Templul

20. Fapte 1, 15; 2, 1; acelaşi înţeles îl găsim şi la Sfântul Ignatie, *Ef.* 13, 1, *Magn.* 7,1.

21. *Apostolul Petru şi Episcopul Romei*, în "Gândirea ortodoxă", X, 1955 (în ruseşte).

22. Chiar la unii teologi protestanţi aceasta este o concepţie fatal voalat-catolică. Pe un alt plan, doctrina unilaterală a sacerdoţiului universal face din orice laic un cleric imperfect. Controversele recente asupra hirotonirii femeilor au descoperit un clericalism radical, un fel de cripto-papism... Conflictul catolico-protestant este insolubil, atâta vreme cât îşi are originea în aceleaşi categorii de gândire din timpul Evului Mediu scolastic.

Vechiului Legământ, într-un centru localizat, ci în *Trupul lui Hristos*. Plinătatea Trupului este dată în Euharistie, ceea ce înseamnă că *orice* adunare euharistică locală, corectă, adică în frunte cu episcopul său, posedă plinătatea totală a Bisericii lui Dumnezeu, în Hristos. "Biserica lui Dumnezeu din Corint", sau din oricare alt punct al spaţiului, este Biserica în totalitatea conţinutului său *teandric*. Universalul, dezbrăcat de orice noţiune spaţială, ca trup mistic se actualizează în local, care-i locul plinei sale manifestări. Pluralitatea Cinelor Domnului nu atinge în nici un fel unicitatea aceleaşi şi unicei Cine, căci pluralitatea locurilor nu atinge în nici un fel unica şi aceeaşi Biserică sobornicească prezentă în totalitatea sa *hic et nunc*. "Duhul Sfânt este de faţă în fiecare din cei ce-L primesc, ca şi când nu i-ar fi fost împărtăşit decât lui singur", învaţă Sfântul Vasile[23]. În cunoscuta sa scrisoare referitoare la pelerinajele la locurile sfinte, Sfântul Grigorie precizează: "Duhul Sfânt a risipit pe apostoli peste tot pământul: acum, nici un loc, de-ar fi el cel mai "sfânt", nu mai are o întâietate"[24]. Pluralitatea sa priveşte manifestările unicei *Una Sancta* mereu egală şi identică cu ea însăşi. Cantitatea numerică a locurilor şi fenomenologia lor sunt variabile, iar realitatea "numenală" a ceea ce se manifestă este invariabilă: este plinătatea lui Hristos peste care stă Duhul. Astfel, chiar pentru Sfântul Ignatie: orice Biserică locală integrată în episcopul său - semnul cel viu al lui Hristos - este Biserica sobornicească, universală, *Una Sancta*. Din acest punct de vedere, radical deosebit de cel "universalist", nu poate exista vreo *parte* din Biserică, Biserica este neîmpărţită, ea nu este nicidecum o sumă: "Acolo unde este Hristos, acolo este Biserica"[25], "acolo unde este Duhul, acolo este Biserica"[26]. Orice Biserică locală are întreaga plinătate bisericească verticală, căci "învăţătura noastră este în acord cu Euharistia şi aceasta o confirmă" (Sfântul Irineu)[27]. Prezenţa divină nu poate fi niciodată îmbucătăţită. Or, dacă comunităţile locale nu sunt decât părţi, suntem siliţi să afirmăm că există o prezenţă relativă, în raport cu plinătatea principiului care integrează în el totalitatea eclezială. Găsim din nou una din variantele "teoriei ramurilor"; integrarea lor este proiectată sau înspre Biserica invizibilă a uneia din teologiile protestante sau spre "vicarul" văzut al lui Hristos, centrul unităţii personificate a teologiei catolice. Or, dacă Bisericile au comuniunea între ele, aceasta nu o fac pentru a forma, adunându-se, o Biserică mai plină, ceea ce este un nonsens ("între trup

23. P. G., 32, 108-109.

24. *Epistola* 2, P. G., 46, 1012-1013.

25. Sfântul Ignatie, *Către Smirneni*, VIII, 2.

26. Sfântul Irineu, *Adv. haereses*, III, XXIV, 1.

27. *Adv. haereses*, IV, 18, 5. Asupra doctrinei Sfântului Irineu a se vedea Renz, *Die Geschichte des Messopfer Begriffes*, 1901.

și cap, nu există nici un interval", spune Sfântul Ioan Hrisostom[28] relativ la Euharistie, iar Nicolae Cabasila[29]: "nu putem trece dincolo, nici să adăugăm ceva... nu mai există nimic spre care să tindem"), ci ca să răspundem revărsării iubirii Trupului, pe de o parte, iar pe de alta, capacității dinamice de expansiune misionară, simptomatică nu pentru *universalitatea* Bisericii, ci pentru *ecumenicitatea* creștinătății, a desfășurării sale extensive.

Fiecare Biserică locală, "privită vertical", este Biserica lui Hristos și orice episcop nu este niciodată episcopul unei părți, cu atât mai puțin al unei Biserici naționale, ci el este episcopul Bisericii lui Hristos. Cu toate acestea, "în mod orizontal" întinderea puterii sale jurisdicționale, administrative, este totdeauna localizată. Astfel, unitatea Bisericii se înfăptuiește prin categoria comuniunii membrilor echivalenți, *consubstanțiali*, după chipul Treimii. Ceea ce este identic nu poate realiza comuniunea, iar subordonarea rupe consubstanțialitatea. *Una Sancta* este unitatea diferitelor locuri ale manifestării sale mereu egale cu ea însăși. Un sinod este locul unde se exercită iubirea mutuală. Sinodul este organul hotărârilor dogmatice, pentru că Dumnezeu nu Se adresează în descoperirile Sale principiului formal de reprezentare, ci calității sale caritative (ființă iubitoare).

Tradiția preconizează comuniunea cu pentarhia[30] celor cinci patriarhate. Legătura aceasta arată că ești membru echivalent al Comuniunii Ortodoxe. De la sobornicitate, se trece la ecumenicitate. A treizeci și patra regulă apostolică zice: "episcopii trebuie să recunoască "pe primul" dintre ei și să nu facă nimic fără de el... iar "primul", nu poate nici el să facă ceva fără ceilalți. Astfel, prin această unitate, Dumnezeu va fi preamărit în Duhul Sfânt". Totdeauna principiul trinitar înlocuiește principiul puterii prin acela al acordului. Principiul fundamental al structurii bisericești preconizează: *un singur episcop în fruntea unei singure Biserici pe un singur teritoriu.* Singura deosebire între episcopi este cea de onoare, de întâietate. Roma a jucat, timp de o mie de ani, rolul de "*primus inter pares*"; după despărțirea de Comuniunea Ortodoxă, Constantinopolul a moștenit această cinste. "Primul" este un număr din categoria numerelor ordinale fără nici o deosebire calitativă. "Episcopul din cel dintâi scaun să nu se numească nicidecum exarh al preoților, sau preot suprem" (Canonul 48 al Sinodului din Cartagina). Deoarece toți au primit de la Duhul Sfânt un har egal, demnitatea tuturor episcopilor este și ea egală: "legăturile dintre patriarhi, incluzând și pe papă, trebuie să fie legături de coordonare, și nu de subordonare" (Nil Cabasila). "Mărturisirea de credință" a patriarhului Alexandriei, Mitrofan Critopulos (sec. XVII) spune: "Există de asemenea o egalitate între cei patru patriarhi (din acea vreme). Nici unul dintre ei nu se înalță mai presus de ceilalți, și nici unul dintre ei nu se socotește șeful întregii Biserici sobornicești". Episcopatul reflectă colegiul celor Doisprezece. Locul lui Petru, istoricește vorbind, este asumat de episcopul Romei, dar această prezență nu conține nicidecum infailibilitatea doctrinară, nici puterea juridică peste Biserici. Nici un sinod nu a mărturisit aceste drepturi înainte de sinodul din Vatican, când Biserica romană se separă de tradiție în mod explicit.

28. *In Ephes.*, homilia 3,; P. G., 62, 26.
29. *La vie en Jésus-Christ*, trad. S. Broussaleux, p. 97.
30. Înainte de schismă: Roma, Constantinopol, Antiohia, Alexandria, Ierusalim.

Dumnezeu Tatăl a dat toată puterea lui Hristos-Împărat; Domnul o deține în persoană până la sfârșitul lumii, de aceea a instituit comunitatea apostolică sub forma Casei, a Familiei, iar puterea apostolică a luat aici caracterul cel mai paradoxal al funcției de servire: "domnitorii stăpânesc... dar între voi să nu fie așa" (*Matei 20, 20-28; 18, 1-9*). Orice episcop este "chipul viu al lui Hristos", omul durerii și slujitorul lui Iahvé, el nu are decât o singură putere: cea a iubirii, a mângâierii pastorale, substituindu-se celui ce suferă; o singură putere de convingere: martiriul său[31].

10. "Piatra de poticnire" (*Matei 16, 17-19*)

Eclezioiogia euharistică conține în sine soluția ortodoxă a problemei puterii[32]. În lumina ei, textul de la Matei 16, 18 nu înseamnă nicidecum hirotonisirea Sfântului Petru ca *primat* al Bisericii universale, cu putere jurisdicțională peste întreg Trupul - Episcopul episcopilor. Cel mult se poate spune, și este lucrul cel mai important, că în afară de demnitatea apostolică de martor, Mântuitorul îl așază pe Petru ca prim episcop, confirmare totală a insuflării (*Ioan 20, 22*). Nu este cu putință nici o confuzie între "apostol" și "episcop". Apostolul este prin natura sa itinerant, el seamănă. Episcopul își are scaunul său care este în același timp și limita jurisdicției sale. Cazul apostolilor este unic, căci unește mărturisirea celui înviat, apostolicitatea - chemarea făcută direct de Domnul și funcția episcopală - puterea sacramentală și pastorală. Numai aceasta din urmă este transmisă episcopilor și justifică termenul, dar în acest sens limitativ: episcop, adică succesor al apostolului. Orice episcop este totdeauna episcopul unei comunități locale. După Epistola către Efeseni 1, 22-23, Hristos este unicul "cap al Bisericii, care este

31. A se vedea Mitropolitul Antonie, *Culegere din cursurile de teologie pastorală* (în rusește), Moscova 1909, pg. 18.
32. A se vedea studiul citat al Pr. Afanasiev, *Apostolul Petru și episcopul Romei.*

Trupul Său, plinirea celui care plineşte totul în toţi"; aceeaşi idee de cap unic este exprimată în Coloseni 1, 18 (ca şi în I Corinteni 3, 11) - ceea ce exclude orice idee de vicariat. "Eu sunt cu voi până la sfârşitul lumii" (*Matei 28*). Tradiţia nu a cunoscut niciodată vreo jurisdicţie universală. Cuvintele din Matei 16, 17-19 se referă la promisiunea zidirii Bisericii care nu exista încă în afară de Hristos; dacă sfânta cină instituie Biserica în mod anticipat (înainte de Cruce şi Înviere), desăvârşirea ei se va face în ziua Cincizecimii şi mai precis *în clipa primei euharistii a apostolilor*. Biserica locală din Ierusalim este deci *cel dintâi* loc pământesc instituţional care închide timpul întrupării şi deschide *timpul Bisericii*. Evenimentul se va actualiza mai târziu în alte locuri. Pentru moment, Sfântul Petru este *cel dintâi* episcop care săvârşeşte *cea dintâi* Cină a Domnului; în acest sens "piatra", "stânca", temelie euharistică, care va dura până la parusie. Fără Cină şi fără puterea de a sluji - fără această "piatră" perpetuată, Biserica nu există.

Apostolicitatea, ca demnitate personală a martorilor oculari ai Învierii, nu se reproduce. Dar timpul activităţii apostolice - timpul "Faptelor Apostolice" - este deja timpul Bisericii post-cincizecime, el cere o succesiune de episcopi care "să ţină locul lui Dumnezeu"[33], prezidând adunările euharistice. Tocmai în aceasta trebuie relevată concepţia proprie ortodoxă despre succesiune: principiul succesiunii nu este nici o persoană, nici puterea sa personală, *ci Biserica*. În catacomba Sfântului Calist (sec. II), o frescă reprezintă trepiedul euharistic: un om întinde mâna spre pâine, o femeie este în picioare "rugându-se". Este imaginea exactă a Bisericii: preoţia împărătească, de adorare a tuturor, din care episcopul este scos şi pus de o parte prin sfinţire, ca să aducă jertfa, să reprezinte prezenta lui Dumnezeu înaintea poporului Său şi să prezideze şi să conducă exerciţiul sacerdotal al tuturor. Sunt două moduri de participare la aceeaşi preoţie a lui Hristos - singurul Preot - şi sunt interdependente. Faptul că un episcop nu poate săvârşi singur liturghia, fără popor, demonstrează că Biserica este episcopul şi poporul, iar puterea episcopală decurge din această totalitate teandrică a Trupului: puterea nu este personală, ci funcţională, în funcţie de Biserică - *totus Christus*. Nu este vorba de "colectivism", ci puterea vine de la Dumnezeu, dar de la Dumnezeu care lucrează în Trupul Său; natura sa este teandrică. Un episcop care nu este titular, fără sarcină pastorală şi asigurarea unui scaun real, nu poate hirotoni şi deci manifesta puterea sa episcopală. Un episcop suspendat din funcţia sa sacerdotală nu mai are nici o putere de a-şi exercita sacerdoţiul, iar o Taină săvârşită de el este invalidă şi fără nici o valoare de har sfinţitor, căci i s-a tăiat izvorul din care-i vine puterea, al cărui instrument harismatic este el. Puterea teandrică a Bisericii este singura lucrătoare; în afară de Biserică, nu există nici o Taină.

33. Sfântul Ignatie: *Magnezieni* VI, 1.

Hristos întemeiază Biserica pe Sfântul Petru ca prim episcop - întâistătător la Cina Domnului, şi în felul acesta, o primă manifestare a întemeierii universale a episcopatului apostolic. Ceea ce face ca orice episcop din Ierusalim, Alexandria, Antiohia, Constantinopol sau din orice eparhie să fie succesorul direct al lui Petru, al puterii apostolice de a săvârşi euharistia. Acesta este cazul Sfântului Ciprian, care se socotea, la Cartagina, urmaş direct la *cathedra Petri*[34], ceea ce defineşte pe episcop, înainte de toate, ca unul; care are puterea de a săvârşi euharistia.

Biserica apostolică este preaplină de daruri, dar toate conlucrează pentru deschiderea căii comuniunii frăţeşti. Aşadar "acest unic necesar", Împărăţia, trebuie să prezinte plinătatea şi autenticitatea şi să poarte pecetea Bisericii. Trebuie să eliminăm din ea orice element tulbure şi confuz, să atribuim invizibilului forma sa adecvată şi să o asigurăm situând evenimentul în instituţie. Vedem din istorie că euharistia trece imediat în mâinile episcopilor. Episcopul hirotonit în mod corect este înălţat la situaţia de semn vizibil al euharistiei, ca *martor care confirmă* adevărul Tainei: "Numai euharistia săvârşită de episcop este validă, fără el nu se poate nici boteza , nici împărtăşi"[35]. Orice Taină nu este eficace decât în legătură cu euharistia săvârşită în Biserică de episcopul ei. Nevoia vitală de a ne hrăni cu Pâinea Vieţii presupune sacerdoţiul; *sacerdoţiul este inclus* în instituirea euharistiei de Domnul: "Să faceţi aceasta în amintirea Mea". Puterea episcopală a lui Petru decurge tocmai din insuflarea Duhului şi participarea la Cina Domnului, şi tot din aceasta şi a oricărui apostol, ca şi a urmaşilor lor - episcopii. Suflarea Duhului vine pentru euharistie şi este dată pentru confirmarea autenticităţii ei, în ziua Cincizecimii şi în toate "zilele Domnului". Mitropolitul Filaret subliniază, în marele lui catehism sacramentalitatea puterii episcopale: "Ce înseamnă a conduce? A învăţa pe oameni credinţa. Ce deosebeşte diferitele trepte ale ierarhiei?: Diaconul ajută la săvârşirea Tainelor, preotul le săvârşeşte, iar episcopul are, în plus, puterea de a transmite altora, prin punerea mâinilor, darul de a distribui Tainele şi a sluji".

Dacă, după Sfântul Irineu, "învăţătura este conformă cu euharistia", dacă îşi găseşte în ea confirmarea, tot aşa şi întreaga putere preoţească este în funcţie de euharistie. La Sfântul Ignatie, concepţia

34. *De catholicae ecclesiae unitate*, IV. *Ep.* 43, 5. Nil Cabasilas spune: "Petru este Învăţătorul universului, însă papa este numai episcopul Romei" (P.G. 149, 704 CD.).
35. Sfântul Ignatie: *Smirn*, VIII.

euharistică a episcopatului este foarte clară: "un singur potir, un singur altar ca şi un singur episcop"[36].

Apostolii garantează transmiterea învăţăturii şi continuitatea ei, dar mai ales şi înainte de toate ei garantează viaţa harică. De aceea comuniunea doctrinară cu apostolii şi *participarea la frângerea apostolică a pâinii* sunt semnul distinctiv, "atributul" Bisericii lui Dumnezeu la Ierusalim (*Fapte 2, 42*).

11. Aspectul trinitar al eclezilogiei

Viziunea ortodoxă este condusă de categoria asemănare-participare. Pornind de la imaginea cerească, ea construieşte *pe dogmă* nu numai ecleziologia, ci şi etica şi întreaga filosofie socială. Acestea sunt aplicări foarte concrete ale adevărurilor dogmatice la viaţa socială[37]. Problema crucială a tuturor timpurilor: unul şi multiplul, persoana şi societatea, nu poate niciodată să-şi găsească dezlegarea decât numai în depăşirea omenescului, în ordinea harului. Faţă de neputinţa forţelor naturale, numai chipul lui Dumnezeu unul şi întreit, în acelaşi timp, ni se înfăţişează ca normă. Creştinătatea este chemată să reproducă în existenţa sa realitatea divină: "Omul a primit porunca să ajungă dumnezeu prin har" (Sfântul Vasile)[38], iar creştinismul este o "imitare a naturii divine" (Sfântul Grigorie de Nisa)[39].Chiar *Regulile apostolice* (canonul 34), când vorbesc de structura Bisericii, precizează norma sa: "pentru ca (în această structură) Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh să fie preamăriţi"; unitatea feluritelor ipostase omeneşti în singura fire omenească recapitulată în Hristos. Biserica absolută a Treimii dumnezeieşti se arată astfel în imaginea normativă a Bisericii oamenilor, "comunitate de iubire reciprocă"[40]: unitatea în multiplicitate.

12. Dogma Sfintei Treimi

Între Fiinţa întreită şi neant, nu există un alt principiu de existenţă decât principiul trinitar, afirmă părintele Florenski[41], şi de aceea gândirea umană care primeşte revelaţia se răstigneşte ca să se nască

36. *Filadelfieni* 3 şi 4.
37. A se vedea Mgr Antoine, *L'idée morale des dogmes*, Paris 1910, libr. H. Welter.
38. Sfântul Grigorie de Nazianz, *In laudem Basilii Magni*, or. 43, cf. 48; P.G. 36, 560 A.
39. *De professione christiana*; P.G. 46, 244 C.
40. Homiakov, *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales*, Paris, 1853.
41. *Colonne et Affirmation de la Vérité*.

din nou în unica lumină trisolară a adevărului. Aceasta este în mod radical transcendentă oricărui concept filosofic. Dumnezeu "identic monadă şi triadă" este deasupra numărului matematic: nu putem socoti sau număra Persoanele dumnezeieşti. Treimea dumnezeiască este "necantitativă"[42]. Iată un fapt simptomatic: dintre toate ereziile, erezia trinitară era pedepsită cu cea mai mare severitate, pentru că ea submina însăşi temelia oricărui adevăr. Raţiunea tinde în mod firesc totdeauna să reducă misterul Trinităţii sau la unitatea unei singure esenţe cu cele trei moduri ale sale de manifestare (modalismul lui Sabelie), sau la cei trei dumnezei ai triteismului politeist. Sfântul Grigorie Teologul refuză "să iudaizeze cu ajutorul monarhiei divine, sau să elenizeze cu ajutorul pluralităţii divine"[43]. Treimea se afirmă dintr-o dată şi din veşnicie ca "Cel ce este" (Existentul), unu şi întreit în acelaşi timp, ea "orbeşte ochii... şi împrăştie peste toate nespusa sa strălucire"[44], iar orice idee de teogonie, de naştere a lui Dumnezeu, de evoluţie a divinităţii în Treime este exclusă.

13. Filioque

Ca metodă, teologia trinitară latină ia în consideraţie *mai întâi natura una*, ca să ajungă la Trei Persoane: *amans, amatus, amor*[45]; o oarecare metafizică a esenţei[46] le face să apară ca modurile de existenţă ale acestei unice naturi. Fericitul Augustin ne demonstrează mai degrabă Trinitatea în Dumnezeu, decât un Dumnezeu treimic[47]. Tatăl şi Fiul manifestă împreună unitatea care face să purceadă Duhul Sfânt, şi tocmai *Filioque* separă Apusul de Răsărit. Răsăritenii au *în vedere înainte de toate cele trei Persoane*, şi apoi urcă la unitatea naturii, plecând de la ipostase distincte; modul propriu fiecăreia de a-şi însuşi natura una constituie conţinutul lor. Simbolul din Niceea şi formula Botezului arată mai întâi şi foarte lămurit cele trei Persoane. Aşa cum pe drept spune părintele de Régnon: "Filosofia latină îşi înfăţişează întâi natura în ea însăşi şi continuă până la persoană; filosofia greacă înfăţişează mai întâi persoana şi pătrunde apoi în ea ca să găsească

42. Evagrie, *Cent.* 6, 10-13.
43. P.G. 36, 628 C. Triada filosofiei lui Plotin permite să socoteşti Unul, apoi Cuvântul şi al treilea, Sufletul.
44. P.G. 37, 984-985.
45. Fer. Augustin, *De Trinitate*, VIII, 10.
46. D. Stolz vede în aceasta o asimilare a esenţei divine, fără să fie vorba de o relaţie a omului cu fiecare din Persoane. *Théologie de la mystique*, Chevetogne 1947, pg. 246.
47. A se vedea M. Schmaus: *Die psychologische Trinitaetslehre des heiligen Augustinus*, 1927.

natura. Latinul consideră personalitatea ca un mod al naturii, pe când grecul consideră natura ca fiind conţinutul persoanei"[48]. Pentru Răsărit, ipostasele condiţionează în acelaşi timp unitatea şi diversitatea în viaţa dumnezeiască, fiindcă unitatea nu vine din natură, ci din Tatăl - μόναρχος şi πηγή - izvorul şi principiul veşnicei perihoreze; "un singur Dumnezeu pentru că este un singur Tată" este afirmaţia fundamentală a Răsăritului[49].

Toată vigoarea teologiei Sfântului Grigorie Teologul se adună pentru a ne înfăţişa monarhia Tatălui ca izvorul egalităţii desăvârşite a tuturor: "Dumnezeu, cei trei priviţi împreună, fiecare este Dumnezeu din pricina consubstanţialităţii[50] (cu Tatăl); cei trei sunt (un singur) Dumnezeu din cauza monarhiei" (Tatălui)[51].

Sfântul Ioan Damaschin sintetizează astfel învăţătura patristică:"Persoanele sunt unite nu spre a se amesteca una cu alta, ci spre a Se conţine una pe alta" - "ipostasele sunt unele în altele şi există între ele o întrepătrundere fără nici o amestecare sau confuzie, în virtutea căreia ele nu sunt nici împărţite nici despărţite în substanţă... dumnezeirea este nedespărţită, aşa cum în trei sori cuprinşi unul în altul, ar fi o singură lumină printr-o întrepătrundere intimă"[52]; "Unul în toate lucrurile sunt Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, afară de nenaştere, filiaţie şi purcedere"[53].

În teologia capadociană ceea ce diferenţiază ipostasele este relaţia de origine şi toată arta teologiei patristice constă în a nu acorda nici o supremaţie esenţei unice, asupra celor trei ipostase şi să păstreze echilibrul perfect.

Făcând să purceadă Sfântul Duh din Tatăl şi din Fiul (*Filioque*), se accentuează unitatea naturii, căci Duhul, în cazul acesta, este purces din natura cea una a Tatălui şi a Fiului. Or, pentru greci, Fiul este născut şi Duhul este purces de ipostasa Tatălui. La catolici, principiul unităţii trece la natura comună, şi Persoanele se reduc la simple relaţii în această unitate de esenţă; ele o diversifică, însă păstrează primatul unităţii asupra Persoanelor (pericolul cuvântului "Bunul Dumnezeu"). Este aici o prea mare identificare între relaţiile de opoziţie, sau, mai bine-zis, între "opoziţiile de relaţie" şi ipostase, pe când relaţiile indică, sau caracterizează Persoanele, dar rămân departe de a epuiza misterul fiecărei Persoane.

48. *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433.
49. Dionisie zice πιγαία θεότις -, Tatăl - izvorul dumnezeirii, P.G. 3, 645 B.
50. Acest cuvânt este gloria nepieritoare a Sinodului I. Este introdus de Sfântul Atanasie pe care Sfântul Grigorie îl numeşte "ochiul universului", căci toţi au văzut Adevărul cu ochiul care este cuvântul ὁμοούσιος - consubstanţial.
51. P.G. 36, 417 B.
52. P.G. 94, 829.
53. P.G. 94, 828 D.

În acest fel, *Filioque* deplasează principiul unităţii ipostasei Tatălui spre natură, micşorează monarhia Tatălui şi rupe echilibrul trinitar, egalitatea perfectă a celor trei Persoane. În adevăr, doctrina Filioque sfărâmă monada întreită, în două diade: "Tatăl-Fiul" şi "Tatăl-Fiul-Duhul" şi micşorează Duhul în favoarea Fiului, căci numai El singur nu are nimic comun cu o altă Persoană. Duhul Sfânt, dacă purcede din cei doi: Tată-Fiu, socotiţi ca un singur principiu, transformă pe cele două Persoane într-o dumnezeire impersonală, într-o substanţă matrice. Reducerea Persoanelor la relaţia de opoziţie ne face să vedem în Fiul o *Deitas* micşorată cu facultatea de a naşte (numai Tatăl o are), iar în Duhul Sfânt această parte din *Deitas* este micşorată şi cu puterea de a purcede (pe care o au în comun doar Tatăl şi Fiul). Îl înţelegem bine pe Duns Scott care se întreba cum se face că Duhul dătător de viaţă putea fi "o Persoană sterilă".Acesta este rezultatul substituirii relaţiei pozitive a comuniunii, cu relaţia negativă de opoziţie.

Formula latină *Filioque* apare în Spania (Sinodul din Toledo, în 589) ca un argument folositor, pentru moment, spre a combate pe arieni, care contestau dumnezeirea lui Hristos, şi ca atare să sublinieze consubstanţialitatea Tatălui cu Fiul. Aşa cum se întâmplă în orice polemică, coarda a fost întinsă prea mult, iar argumentul depăşeşte şi, prin aceasta, falsifică concepţia dogmatică corectă. Carol cel Mare a devenit marele promotor al doctrinei *Filioque*, care ar fi rămas o simplă tradiţie în Spania. Pentru scopuri politice, Carol cel Mare a convocat un sinod la 807, ca să excomunice Imperiul concurent al grecilor. Un istoric catolic contemporan[54] mărturiseşte: "Conferirea titlului imperial lui Carol cel Mare... marchează intenţia de a rupe cu Imperiul de Răsărit". Papa Leon al III-lea, în semn de protest şi dorind cu înfocare să apere credinţa ortodoxă, a poruncit să se graveze pe porţile de bronz ale catedralei din Roma, pe două plăci de argint textul Crezului, în limba greacă şi latină, fără nici un adaos[55]. Dar folosirea cuvântului *Filioque* s-a generalizat în Apus, iar Roma s-a înclinat în faţa forţei. În 1014, împăratul Henric al II-lea s-a încoronat la Roma şi a impus ritul german al liturghiei, iar *Crezul*, interpolat cu Filioque, a fost cântat pentru întâia oară în catedrala Sfântul Petru din Roma. Bizanţul, în faţa acestei erezii mărturisite de patriarhul din Apus, a şters numele papei din rugăciunile sale liturgice (semn de ruptură). Ceea ce Răsăritul reproşează Apusului este mai puţin abaterea de la dogmă, cât actul schismatic, separatist, de a modifica textul sacru (cu toată interdicţia

54. J. de Pange, *Le Roi très chrétien*, Paris 1949, pg. 167; Y. Congar, *Neuf cents ans après, l'Eglise des Eglises*, Ed. de Chevetogne, pg. 26.
55. Cardinalul Humbert a reproşat grecilor, în documentul său depus pe Sfânta masă din altarul bisericii Sfânta Sofia din Constantinopol, că "au scos Filioque" din Crez! (A se vedea Dvornic, *Le Schisme de Photius*, Colecţia "Unam Sanctam", nr. 19).

formală a sinoadelor de a o face), fără să se consulte partea răsăriteană a ceea ce era *Una Sancta*. Acesta este marele păcat contra iubirii, împotriva însuşirii iubitoare a Trupului, "un fratricid moral", după Homiakov.

Pentru gândirea discursivă, taina Treimii este inaccesibilă. Trebuie "s-o preamărim în tăcere", tăcerea apofazei. Trebuie să facem o deosebire radicală între *viaţa din lăuntrul dumnezeirii*, în care Tatăl este singurul izvor veşnic şi ipostatic al Fiului şi al Duhului, şi *planul iconomic al manifestării în lumea creată*, în care Fiul trimite pe Duhul Sfânt: "Vă voi trimite Duhul adevărului care purcede de la Tatăl" (*Ioan 15, 26*). "Astfel, Duhul este Bucuria veşnică a Tatălui şi a Fiului, în care se simt bine laolaltă. Această Bucurie este dăruită de cei doi celor ce o merită... dar ea purcede la existenţă numai de la Tatăl"[56].

În teologia trinitară, numele Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh indică relaţiile de origine, fără să epuizeze însă realitatea unică a fiecărei Persoane. Astfel, dacă noi spunem că Duhul Sfânt este iubirea şi bucuria dintre Tatăl şi Fiul, această funcţie nu epuizează misterul Duhului Sfânt.

Deoarece manifestările simple sunt impersonale (cum este cazul monoteismului cu o singură ipostasă), pentru ca iubirea să fie cu adevărat comuniune, relaţia trebuie să se efectueze între termenii ipostatici (Treimea dumnezeiască). Astfel, Tatăl naşte pe Fiul şi-Şi manifestă esenţa Sa în ipostasa Fiului; tot aşa El purcede pe Duhul Sfânt şi-Şi manifestă viaţa Sa în ipostasa Duhului. Cuvântul ἀρχή, fiind rezervat în mod specific Tatălui, formula latină *Filioque* nu poate fi nicidecum concepută în gândirea răsăriteană. Teologia ortodoxă deosebeşte clar planul cauzal intra-divin (al originii) şi planul de manifestare extra-divin (de viaţă, de revelaţie, de mărturie în lume). Singur Tatăl este principiul cauzal, *monarhos*. El este Tată, izvor, principiul existenţei şi unităţii divine (*enosis*-ul Sfântului Grigorie de Nazianz)[57]. Început absolut, El este şi principiul perihorezei (circumincesiunii)[58], al acestei "veşnice iubiri în mişcare"[59], o mişcare circulară a vieţii divine care pleacă de la Tatăl, se manifestă şi vorbeşte în Fiul prin dinamismul Duhului Sfânt, ca să intre din nou în adâncul Tatălui: este naşterea eternă şi purcederea eternă în act, care izvorăsc din Tatăl şi se reîntorc la El.

56. Sfântul Grigorie Palama, P.G. 150, 1144. Citat de Jean Meyendorff, *"La Procession du Saint-Esprit chez le Pères Orientaux"*, în *Russie et Chrétienté*, 1950, nr. 3-4.

57. P.G. 36, 476 B.

58. Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthod.*; P.G. 94, 829.

59. *Divin. nomin.*, P.G. 4, 221 A.

Dacă Duhul Sfânt purcede din veşnicie din Tatăl prin *purcederea de origine*, el purcede de asemenea prin Fiul, dar numai în singura *purcedere de manifestare*. Duhul Sfânt ia întreg conţinutul Fiului ("El va lua din ce este al Meu şi vi-l va vesti", *Ioan 16, 14*). Dar Duhul Sfânt Îl manifestă şi El pe Fiul, într-un anumit sens Îi dă existenţa, viaţa, mereu în planul manifestării, revelaţiei; de aceea "nimeni nu poate să zică "Iisus este Domnul" decât prin Duhul Sfânt" (*I Corinteni 12, 3*). Fiul iubeşte pe Tatăl, iubirea Lui trece la "aspirarea vieţii", la Duhul care o duce şi o dă Tatălui şi, întorcându-Se, Duhul Se odihneşte în Fiul ca pecetea iubirii Tatălui.

Crezul aduce o lămurire importantă: Hristos-Dumnezeu-Omul, "născut de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria". Duhul Sfânt indică aici prezenţa Tatălui, care singur naşte, şi în acelaşi timp, îngăduie să zicem că Fiul S-a născut διά, cu ajutorul, prin şi pentru Duhul Sfânt. Tot aşa şi la Bobotează, Duhul Sfânt, în formă de porumbel, coboară deasupra Fiului chiar în momentul revelaţiei paternităţii Tatălui: "Tu eşti Fiul Meu preaiubit" (*Luca 3, 22*), "Eu astăzi Te-am născut"[60]. Duhul Sfânt este aici porumbelul, suflarea veşnicei naşteri, a paternităţii; El redă mişcarea prin care Tatăl Se duce spre Fiul[61].

14. Aspectul hristologic

La întrebarea *Cur Deus homo*, Sfântul Irineu răspunde prin cunoscuta sa doctrină despre recapitularea totului în Hristos, al doilea Adam care înglobează în el întreaga ordine a lumii. Reluată de Sfântul Atanasie, ea va ajunge însăşi inima gândirii patristice din Răsărit; Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat - de o fiinţă cu Tatăl - în dumnezeirea Sa, de o fiinţă cu oamenii în omenitatea Sa, S-a făcut ceea ce suntem noi, ca să devenim ceea ce este El[62].

60. Variante, Psalmul 2, 7.

61. Dacă urmărim concepţia apuseană despre *Filioque* până la limita îngăduită pentru ortodoxie, putem spune că Tatăl dă Fiului energia de purcedere, dar nu cea de origine, ci aceea de manifestare. Dar în acest caz, echilibrul absolut al Trinităţii arată că Tatăl dă Duhului Sfânt energia de paternitate care, tot aşa, nu este cea de origine, ci aceea de manifestare. Duhul Sfânt este purces de Tatăl (originea) pentru, în, cu, cu ajutorul, prin Fiul (manifestare), iar această diadă cheamă o altă diadă corespondentă: Fiul este născut de Tatăl (origine) pentru, în, cu, prin Duhul Sfânt (manifestare). Ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ corespunde cu ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Πνεύματος. *Filioque*, dar numai un Filioque de manifestare, se echilibrează prin *Spirituque*, tot numai de manifestare. Acest echilibru ar suplini neajunsul formulei Crezului de la Niceea, în care dumnezeirea Duhului Sfânt nu este îndeajuns de lămurită.

62. Sfântul Irineu, *Adversus haereses*; Sfântul Atanasie, *De incarn. Verbi*, cap. 54; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poem. dogm.* X; Sfântul Grigorie de Nisa, *Oratio catech.* XXV.

Nu se va pune niciodată accentul pe împăcare, iertarea păcatelor, satisfacerea dreptății dumnezeiești, ci pe restaurarea chipului, *renașterea* noii făpturi în Hristos. "Prin El, ni s-a dat din nou demnitatea ființei noastre" (Sfântul Grigorie de Nazianz). Hristos a reluat ceea ce căderea întrerupsese - comuniunea îndumnezeitoare - și a aruncat cea mai puternică lumină asupra adevăratei naturi omenești: "Iisus reprezintă ca tip (arhetip) ceea ce suntem noi"[63]. "Ne întoarcem, zice Nicolae Cabasila, la ceea ce a fost punctul nostru de plecare" - "aruncăm veșmintele de piele, ca să îmbrăcăm mantia împărătească" (ritul dezbrăcării din slujba Tainei botezului), "renunțăm la o existență ca să ne îmbrăcăm cu alta"[64].

Firea omenească, slabă în puterile sale naturale, după ce a fost înălțată de mâna puternică a lui Hristos și-a redobândit ceea ce pierduse și se îndreaptă spre *status naturae integrae*: "Omul este o făptură, dar a primit porunca să devină dumnezeu"[65]. Sfântul Maxim ne arată acest Răsărit spre care se îndreaptă totul: "Cel ce cunoaște taina Crucii și a Mormântului... Cel ce pătrunde și mai departe și este intrat în taina Învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate lucrurile la început"[66]. Παθῶν Θέος, "Dumnezeu cel ce suferă" (Sfântul Grigorie de Nazianz), Mielul adus jertfă măsoară pentru noi toată adâncimea amețitoare a căderii, cum zice Sfântul Ioan Hrisostom: "ne trebuiau viața și moartea unui Dumnezeu ca să trăim"[67]. Taina iubirii dumnezeiești - pe care n-o putem cinsti decât în tăcere, nimicește, așa cum spune Nicolae Cabasila[68] întreitul obstacol pe care l-a pus voința pervertită între Dumnezeu și om: moartea, păcatul și natura autonomă. Apariția cea plină de strălucire a Mântuitorului "nu este opera naturii, ci un mod de condescendență iconomică" (după Sfântul Ioan Damaschin)[69], o preauimitoare dumnezeiască iubire de oameni (după Dionisie)[70]; instrumentul ei, crucea, "semnul negrăit al Treimii" (slujba Sfintei Cruci), ne conduce la mormântul pecetluit, unde se împlinește taina mântuirii. Așezat de-a dreapta Tatălui, Hristos păstrează neamestecată și nedespărțită firea noastră omenească introdusă în mărirea dumnezeiască. În Taina euharistică, "înrudirea noastră de sânge" cu Hristos afirmă comuniunea perfectă a neamului nou al adamiților "hristificați". Maxima patristică "ce n-a fost asumat nu a fost

63. *Orat.* 1, 7, XXXVI, 2.
64. *La Vie en Jésus-Christ*, pg. 52, 56.
65. Cuvântul Sfântului Vasile istorisit de Sfântul Grigorie de Nazianz (P.G. 36, 560 A).
66. P.G. 90, 1108 AB.
67. Ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, cf. 28; P.G. 36, 653.
68. *La vie en Jésus-Christ*, pg. 90.
69. P.G. 94, 1464 A.
70. P.G. 3, 640 C.

mântuit" subliniază cu o mare vigoare realitatea supremă a lui Hristos - *Dumnezeu și om în întregime*. Către întreaga iconomie a mântuirii se înclină această unire a celor două firi divine și umane - plan al Sfatului celui veșnic al lui Dumnezeu; lumea a fost creată pentru întrupare. Mielul Apocalipsei este alfa și omega lumii și a creației dumnezeiești (ca și la Efeseni 1, 10): "Cel necuprins se cuprinde și ceea ce este mărginit se întinde până la măsura nemărginitului" (Sfântul Maxim)[71]. "Cuvântul S-a făcut trup" și "Mielul adus jertfă de la întemeierea lumii" este răspunsul divin prin jertfă la orice întrebare asupra teodiceii.

Dogma Sinodului de la Calcedon proclamă: "Un singur și același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în dumnezeire și desăvârșit în firea omenească, Dumnezeu adevărat și om adevărat.. care se face cunoscut în două firi fără amestecare, fără schimbare, neîmpărtite și nedespărțite... unite într-o singură persoană sau ipostasă... a Fiului"[72]. Taina este puternic pusă în relief prin forma apofatică, negativă a celor patru cuvinte: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, care nu mai îngăduie nici o întrebare explicită prin "cum", o explicare pozitivă a acestei uniri, ci afirmă din plin unitatea vieții divino-umane-sinergismul "energiei teandrice" (expresia este a lui Dionisie Areopagitul în scrisoarea a patra către Gaius). Accentul cade pe unitatea fundamentală a voințelor în Hristos, fără să nege că sunt două.

Cu toate acestea, unitatea nu este realizabilă decât în virtutea acelei tainice conformități la care Sfântul Pavel face aluzie în doctrina sa despre cei doi Adam, unul pământesc și al doilea ceresc (*I Corinteni 15, 47-49*), iar Domnul însuși, vorbind despre Fiul Omului coborât din cer (*Ioan 3, 3*), temă cunoscută încă de Daniel. Ca firea omenească să fie enipostaziată în ipostasa divină, trebuia să aibă o corespondență, să fie după chipul dumnezeiesc, deiformă. Această conformitate a cerescului și pământescului condiționează conținutul pozitiv al formulei negative de la Calcedon: realitatea lui *théosis* acea capacitate ontologică de a atinge starea de îndumnezeire în care omul trăiește din viața dumnezeiască, din condițiile dumnezeiești, în care el este dumnezeu, dar fără nici o amestecare posibilă, căci el devine Dumnezeu totdeauna și numai *după har*. Acel "fără amestecare și fără despărțire" hristologic proiectat în omenesc descoperă unirea firii create *cu harul*, cu energia divină necreată.

Dumnezeu este totdeauna identic cu El însuși, dar "Cuvântul, rămânând ceea ce era, devine ce nu era"[73]. Creatorul Se face propria Sa creatură și dă *Născătoarei de Dumnezeu*, și prin ea firii omenești,

71. P.G. 91, 604 BC.
72. Mansi, *Coll. concil.* VII, col. 118.
73. Sfântul Teofil din Bulgaria, P.G. 123, 1156 C.

să nască pe Dumnezeul său. "Biserica este ca însărcinată și în chinuri până ce Hristos să fi luat chip în noi, ca fiecare din sfinți, prin participarea sa la Hristos, să devină Hristos"[74]. În acest chip formula de la Calcedon implică misterul *kenozei divine* care trebuie păstrată intactă și pură de orice deformare care ar rezulta din voința de a analiza negrăitul. După Sfântul Chiril al Alexandriei, "Toată taina iconomiei constă în slăbirea și smerirea Fiului lui Dumnezeu"[75]. Dumnezeiescul îndumnezeiește și omenescul înomenește. După *Filipeni 2, 6-8*, cel ce este chipul lui Dumnezeu ia chipul robului și "în loc de bucuria pusă înainte-i, a suferit crucea" (*Evrei 12, 2*). Scopul expresiei "energie teandrică" este să ne arate că nu există nimic în Hristos care să fie numai dumnezeiesc sau numai omenesc, ci unul există în celălalt, așa cum ne învață de altfel perihoreza hristologică, întrepătrunderea celor două firi în Hristos. Taina Sa rămâne întreagă și nu se descoperă decât în parte Epifania, Crucea și Transfigurarea Domnului. Hristos înaintemergătorul ne conduce la destinul nostru de slavă ascunsă din veci în Dumnezeu și depășind Templul material, ne face Trupul Său, Biserica.

15. Biserica, Trupul lui Hristos

Prezența lui Hristos în orice ființă care suferă va fi descoperită în clipa Judecății (*Matei 25, 40-44*), dar chiar de pe acum ea face din toți și din fiecare în parte membre ale lui Hristos. Inscripția de pe un vas care conține moaștele martirilor: "*In isto vaso sancto congregabuntur membra Christi*" (în acest vas sfânt sunt adunate membrele lui Hristos), ilustrează perfect tot *realismul* concepției scripturistice despre Trup[75bis].

Sfântul Pavel descrie Biserica prin imaginea: "împlinirea celui ce plinește totul în toți" (*Efeseni 1, 23*), ceea ce face ca Trupul să nu existe decât în unitatea membrelor sale, astfel încât orice membru poartă în el Trupul întreg. Ca să răspundă acestei structuri, Hristos nu este un membru printre altele, ci *Capul*, în înțelesul cel mai puternic al *principiului de integrare*. Cuvântul ἓν σῶμα, trup, este de origine euharistică (*I Corinteni 10, 17*). Membrele se integrează într-un organism în care curge viața lui Dumnezeu în oameni. O altă imagine, cea " a nunților mistice" între Miel și suflete, afirmă pe de altă parte că credincioșii nu formează decât un singur trup.

Biserica este împlinirea (*I Efeseni 1, 23*) când își atinge vocația sa de "împlinire a lui Hristos"; după Sfântul Ioan Hrisostom: "Capul va fi

74. Metodiu de Olimp, P.G. 18, 150
75. P.G. 75, 1308.
75 bis. Yves Congar, *Esquisses du Mystere de l'Eglise*, Paris, 1953, pg. 115.

împlinit numai când trupul va fi desăvârșit, când noi vom fi toți co-uniți și legați laolaltă"[76]; prin extensiunea întrupării, Hristos=Dumnezeu-Om, trece la Hristos=Dumnezeu-Omenire, la Biserică.

"Hristos întreg, cap și trup"[77], *totus Christus*, este El și noi, zice Fericitul Augustin, iar Biserica, evident una și evident Hristos, este trăită în Euharistie: "între trup și cap nu este nici o distanță, cea mai mică distanță ne-ar omorî"[78], zice Sfântul Ioan Hrisostom. La acest nivel, "toți sunt un singur Hristos" (Sfântul Simeon), iar ritualul liturgic al sărutului păcii o explică astfel: "salutați-vă unii pe alții prin sărutul păcii"; și tot poporul se salută zicând: "Iisus Hristos este în mijlocul nostru". Poporul cântă: "Biserica a ajuns un singur trup și sărutul nostru este chezășia acestei uniri, dușmănia a fost izgonită, iar iubirea a pătruns peste tot". Nicolae Cabasila notează: "Nu putem să mergem mai departe, nici să adăugăm ceva, nu mai este nimic spre care să putem tinde"[79]. Aceasta înseamnă că creștinii, în taina încă ascunsă a credinței, s-au unit nu numai între ei, ci sunt *una* în Hristos. Astfel, "unitatea fraților" de care vorbesc Faptele înfățișează o adevărată *hristofanie*: pe Hristos cel văzut. Pe de altă parte, "numai în comunitatea credincioșilor poate fi găsit Fiul lui Dumnezeu, și aceasta, pentru că El nu vietuiește decât în mijlocul celor ce sunt uniți"[80].

Cuvântul lui Dumnezeu nu Se adresează niciodată indivizilor izolați, ci poporului ales, unei realități colegiale; comunitatea iudeo-creștină se deschide păgânilor și formează o rasă nouă: *tertius genus* (a treia rasă), o depășire spirituală a limitelor biologice pe care le implică conceptul de rasă. Astfel, creștinătatea este euharistică, sinaxa, comunitatea, trup, Biserică. La început, a fi creștin însemna să aparții comunității fraților. Pe lângă convingerea personală, creștinul trebuia să fie *încorporat* în comunitatea apostolică, să fie în legătură, împărtășire cu cei Doisprezece (*Fapte 2, 42*) - *Koinonia* apostolică își ia rolul de semn al Bisericii lui Dumnezeu la Ierusalim.

Biserica este în această lume, prin principiul său de integrare - loc ontologic, care este Hristos, și prin puterea care lucrează această unitate, Duhul Sfânt, dar ea nu este din această lume. Ea este o *societate dumnezeiască*, viata de pe acum a "veacului ce va să vie". De aceea viața în Biserică aduce o dimensiune existențială cu totul nouă și o *nouă calificare* - o *metanoia* axiologică, "o trans-evaluare" a valorilor.

76. *In Ephes.*, *hom.* 3, P.G. 62, 29.
77. Fer. Augustin: *Homélie sur l'Evangile de Saint Jean*; P.L. 35, 1622.
78. *In I Cor.*, *hom.* 8; P.G. 61, 72.
79. *La vie en Christ*, trad. S. Broussaleux, Amay, pg. 97.
80. Origen, *Comm. in Mat.*; P.G. 13, 1188.

Taina Bisericii constă în a fi în același timp "Biserica celor ce se pocăiesc, a celor ce pier" (Sfântul Efrem)[81], ca și *communio sanctorum* "comuniunea păcătoșilor" la "lucrurile sfinte", participarea lor îndumnezeitoare la "cel singur Sfânt". Unitatea teandrică a Trupului - hristologia - postulează pnevmatologia: constituirea ipostaselor omenești, astfel ca să adune în ele, la rândul lor, harul necreat cu natura creată în Duhul Sfânt, și să devină "în două firi" spre a preamări în această structură hristologică pe Dumnezeu unul și întreit.

16. Aspectul pnevmatologic

"Măreția Sfintei Treimi strălucea treptat"[82] (Sfântul Grigorie de Nazianz) și prin aceasta descoperea că "este cu neputință să numești pe Iisus Domnul decât numai în Duhul Sfânt"[83] (Sfântul Grigorie de Nisa). Fiul vine în numele Tatălui ca să-L facă cunoscut și pentru a-l descoperi și împlini voința. Duhul vine în numele Fiului ca să-L mărturisească, să desăvârșească și să pecetluiască cu darurile Sale opera lui Hristos. Fiecare Ipostasă dumnezeiască participă în felul Ei la aceeași iconomie a mântuirii. Dacă firea omenească recapitulată în Hristos este una, dacă "Hristos este centrul spre care converg liniile" (Sfântul Maxim)[84] și "face din unii și din alții un singur Trup"[85], dimpotrivă, ipostasele, persoanele omenești sunt multiple. Analogia cu trupul trebuie nuanțată. Ceea ce este personal nu trebuie nicidecum să se dizolve în corporativul impersonal; unitatea trupului cere, prin plenitudinea sa, universalitatea, simfonia ipostaselor omenești. Dacă Hristos recapitulează și integrează omenirea în unitatea trupului Său, Duhul Sfânt se referă la persoane și le face să se dezvolte în plenitudinea harismatică *a darurilor*, într-un fel unic, personal pentru fiecare din ele. Istorisirea Cincizecimii precizează că harul se așază pe fiecare din cei prezenți, în mod personal: "limbile... se împărțeau, și câte una s-a așezat *pe fiecare din ei*" (*Fapte 2, 3*).

Fiecare membru își are propriul său chip, în unitatea Trupului: "noi parcă ne-am fi topit într-un singur trup dar împărțiți în personalități" (Sfântul Chiril al Alexandriei)[86]. În sânul unității în Hristos, Duhul diversifică, și orice membru al Trupului este numit în rugăciunea

81. Citat de Pr. Florovski, *Părinții răsăriteni din sec. IX* (în limba rusă).
82. *Or. 31*, cf. 26-27; P.G. 36, 161-164.
83. *Contra Macedonium*; cf. 12, P.G. 44, 1316.
84. *Mistagogia*, P.G. 91, 668.
85. *Omilia* 61, cf. 1; P.G. 59, 361-362.
86. *In Ioannem*, XI; P.G. 74, 560.

Bisericii. Dar cei doi sunt inseparabili: Hristos este arătat prin Duhul Sfânt, și Duhul Se comunică prin Hristos: "adăpați de Duhul, noi Îl bem pe Hristos"[87]. După Sfântul Irineu, întreaga Treime este implicată: Tatăl este *Unctor*, Fiul este *Unctus* și Duhul Sfânt *Unctio*.

Sfântul Chiril ne amintește că "Duhul Sfânt fusese dat primului om odată cu viața". Ca urmare a căderii, acțiunea Sa devenise *exterioară* naturii, iar în consacrarea baptismală din Iordan Sfântul Duh Se așază pe firea omenească a lui Hristos și ziua Cincizecimii devine lucrătoare *din lăuntrul* naturii. Hristos a fost plin de Duhul, tot așa, Sfânta Fecioară este *grația plena* (plină de dar), iar Sfântul Ștefan, cel dintâi martir, a fost plin de Duhul. Pentru Sfântul Ignațiu, creștinii nu sunt numai "purtători de Dumnezeu", ci "plini de Dumnezeu"[88]. În această interiorizare-pătrundere, Domnul insuflă Duhul apostolilor - îi *umple* de Duhul (*Ioan 20, 22*), Biserica se înfățișează ca templul Duhului, iar mărirea Domnului Savaot *umple* cerul și pământul[89].

Acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt - cerută în epicleză - precede mereu orice act în care duhovnicescul ia trup, face din acesta "hristologie". În adevăr, în momentul creării lumii, Duhul Se plimba peste ape - "clocea" adâncul din care s-a ivit lumea ca să devină Biserica - Trupul lui Hristos. Întreg Vechiul Testament, unde "Duhul vorbește prin profeți" poate fi înțeles ca Cincizecimea preliminară care pregătește venirea Fecioarei: Nașterea.

Duhul coboară peste Fecioara Maria, o sfințește, face din ea locul întreit sfânt, și apoi urmează nașterea lui Iisus Hristos, întruparea. La Bobotează, coboară peste Iisus și Îl face Hristos-Uns. În ziua Cincizecimii, Biserica s-a născut din limbile de foc ale Duhului, Biserica Trupul lui Hristos. Orice act sacramental este săvârșit de lucrarea Duhului Sfânt, care dintr-un botezat face un membru al lui Hristos, și din vin și pâine face Sângele și Trupul lui Hristos. Rugăciunea către Tatăl ca să trimită Duhul la sfințirea untdelemnului ca și rugăciunea de la botez care dă apei valoarea sângelui, arată importanța excepțională a epiclezei. La sfârșitul acțiunii epicletice sfințitoare, preliminară Duhului, o formă a Trupului lui Hristos se arată, și în al treilea rând, lucrarea Duhului este cea care adeverește "împlinirea" și arată mărirea. În fine, profeția lui Ioil, citată de apostolul Petru în ziua Cincizecimii, arată cum Duhul Sfânt de-a lungul istoriei sfințește trupul, îl înduhovnicește ca să facă din el Trupul slăvit al Împărăției, Mielul noului Ierusalim. "Voi ruga pe Tatăl și El vă va trimite un alt

87. Sfântul Atanasie, *Epist. I ad Serapionem*, P.G. 26, 576 A.
88. *Eph. 9, 2; Magn.* 14, 1.
89. Textele pot fi înmulțite: Luca 1, 15; Fapte 2, 4; 4, 8; 9, 17; 13, 9; 13, 52; Ef. 3, 19.

Mângâietor... Duhul Adevărului, vă va învăța pe voi tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce i s-a spus și cele viitoare vesti-va vouă" (*Ioan 14, 16; 16, 13-15*).

Acest cuvânt arată pe Hristos ca marele Precursor[90] al Duhului Sfânt care desăvârșește opera lui Hristos. "El vă va vesti vouă cele viitoare": dimensiunea Sa depășește istoria și se deschide spre un alt eon. "Vie Împărăția Ta!" are o variantă: "Vie Duhul Tău", iar Părinții numesc pe Duhul Împărăția și Învierea. Acel "*Maranatha*" al primilor creștini, era de pe atunci epicleza parusiacă, parusia inaugurată. "Am venit să aduc focul pe pământ" (*Luca 12, 49*), acest foc al "consumării" purificatoare a istoriei, înseamnează Duhul Sfânt, după Sfântul Simeon[91]. Iar după Sfântul Serafim[92], Duhul Sfânt lucrează chiar și în sufletul oricărui botezat și face să pătrundă în el Împărăția lui Dumnezeu.

Această viață nouă care curge în lăuntrul nostru vine de la "Dătătorul de viață", se unește tainic cu noi și se face a noastră, așa cum Hristos unește în ipostasa Sa firea noastră și o face a Sa. Duhul Sfânt ne este mai intim decât noi înșine, El ne devine lăuntric. Prologul evangheliei Sfântului Ioan vorbește de Cuvântul și precizează că "*viața* era în El". Duhul era lăuntric Cuvântului. Viața noastră însăși se înfiripează la nivelul Duhului și în această copătrundere se atinge realitatea ei îndumnezeitoare. În aceasta constă toată importanța învățăturii Sfântului Serafim despre scopul vieții creștine: dobândirea Duhului Sfânt, căci "Duhul face să strălucească tainic în suflete unica natură a Treimii"[93].

"Fiul este chipul Tatălui, iar Duhul este chipul Fiului"[94], învață Sfântul Ioan Damaschin. Dar kenoza cea mai completă acoperă ipostasa Duhului, Care nu Se manifestă decât în darurile Sale; Duhul nu are o întrupare ipostatică asemenea Fiului. "Numele Tău, atât de mult dorit și neîntrerupt vestit, n-ar putea nimeni spune ce este"[95] exclamă Sfântul Simeon. Duhul nu are nici un vis-à-vis care să fie imaginea Sa, decât Biserica preamărită, *Communio Sanctorum* încununată cu Născătoarea de Dumnezeu (*Theotokos*), dar aceasta este taina din urmă a Împărăției.

Duhul sfințește universul și *inspiră* mintea omenească, semenul primește semenul - aceasta este pnevmatoforia inițială -, "omul

90. Cuvântul a luat trupul ca noi să putem primi Duhul Sfânt, zice Sfântul Atanasie (*De incarn.*: cf. 8 P.G. 26, 996).
91. *Homilia* 45, 9.
92. "*Entretien avec Motovilov*", în *Semeur*, 1927.
93. Prochimen glas 4 al slujbei de duminică.
94. P.G. 94, 856.
95. "Hymne à l'amour divin", în *La Vie Spirituelle*, 27, 1931, pg. 201.

primește Duhul în momentul creării"; i se dă din nou la Cincizecime, iar Taina ungerii reproduce acest eveniment în orice om botezat.

Duhul este cel care grăiește în noi "abba, Părinte" și tot prin El noi zicem "Doamne Iisuse"; El este cel care "ne ajută să pătrundem în ceea ce depășește natura, chiar prin aceea că este uzual și natural pentru noi"[96] și în felul acesta, ne redă firea noastră adamică hristificată, pe care Se odihnește El însuși. Duhul ne conduce la ascultarea Fiului până la moarte. Făptura răspunde Făcătorului cu singurul răspuns corespunzător, de la persoană la Persoană, cu singurul răspuns din partea ei ca ființă sărmană și goală, *care este smerenia*, jertfirea totală a sinelui spre ascultare. Este un act al liturghiei lăuntrice în care "ipseitatea" luciferică este materia pentru jertfă și în care epicleza ne inspiră pentru a pronunța acel "*fiat*". Este jertfirea care naște persoana în această "identificare prin har" vestită de Sfântul Pavel: "căci nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni 2, 20*). Niciodată omul nu-și realizează persoana sa; acest ceva care îi este absolut intim, propriu, tocmai acesta nu este "al său", ci veșnic *primit*. După Sfântul Maxim, este o "identitate prin har"[97] - ἡ κατὰ χάριν αὐτότης -, ea nu subzistă decât în măsura în care se depășește continuu și, în această transcendere, nu-și mai aparține. În confruntarea hristologică, răspunsul pozitiv, acel *da* dumnezeiesc al întrupării se întrepătrunde cu "*fiat*" omenesc, revelând o reciprocitate liberă, în afară de orice constrângere. Individualitatea egocentrică și închircită în ea însăși face loc persoanei deschise și theocentrice, co-centrică cu Dumnezeu. "Lepădarea de sine" lucrează ieșirea spre celălalt, iar nimicnicia smereniei face să izbucnească nemăsuratele energii îndumnezeitoare ale lui Dumnezeu.

Taina mântuirii este hristologică -, dar nu și panhristică. Epicleza rămâne ca o lucrare preliminară și universală indispensabilă. Sfântul Vasile, în lucrarea sa despre Duhul Sfânt, definește în chip magistral rolul slujitor al Duhului Sfânt. "Făptura nu are nici un fel de har care să nu vină de la Duhul; El este Sfințitorul care ne unește cu Dumnezeu"[98].

Pnevmatologia este specifică pentru Răsărit. Ortodoxia nu a încercat niciodată să reducă Treimea la unitatea ființei sale în acțiune; ea este preocupată să stabilească iconomia ipostaselor, unde, în unul și același *act*, fiecare lucrează în chipul ei propriu. Degetul Tatălui, pecetea Fiului, ungerea Tatălui și a Fiului, Duhul Sfânt Îl mărturisește

96. *Centuries de Calliste et Ignace*, în *Philokalia*.
97. *Ad Thal.*, 9, 25; P.G. 90, 333 A.
98. P.G. 32, 133. A se vedea și rugăciunea tainică din liturghia Sfântului Vasile. Tot astfel: Sfântul Ioan Damaschin, P.G. 94, 821 BC.; Sfântul Grigorie de Nazianz; P.G. 36, 159 BC.

pe Fiul, Îl arată, într-un anumit fel Îl naşte (născut de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria) şi conduce totul la Hristos. Principiu activ, El este "dătător de viaţă" şi "vistier al bunătăţilor"; pentru ortodocşi, care nu mai fac clasificările şi precizările scolastice ale diferitelor daruri ale Duhului Sfânt, harul Duhului Sfânt lucrează participarea la energiile îndumnezeitoare.

Sufletul pnevmatofor şi hristificat devine hristofanie, intră în raport personal cu Hristos. Aceasta nu înseamnă o retragere, o fugă în adâncul sinelui propriu. Ascetul îşi pune paşii pe paşii lui Hristos - Îl formează în el însuşi şi apoi se răstigneşte (o icoană din Muntele Atos arată pe toţi monahii răstigniţi)[99]. Nu trebuie să uităm accentul personal pe care marii duhovnici îl pun pe nunţile mistice ale sufletului. Duhul Sfânt este în noi, ca noi să fim în Hristos, peştişorii în Peşte, fiii în Fiul, plăcuţi Tatălui pentru că Biserica şi orice suflet a devenit mireasa Mielului.

17. Aspectul mariologic al Bisericii

Pentru Părinţii bisericeşti, funcţia maternă a Bisericii constituie această trecere absolut firească spre mariologie. Dacă Cuvântul în înţelesul Său obiectiv, care Se odihneşte în Sine însuşi este suficient, insuficienţa este în noi şi avem nevoie de protecţia maternă, avem nevoie să fim nişte copii pe genunchii Bisericii, ca să citim Cuvântul.

"Numele însuşi de Născătoare de Dumnezeu, *Theotokos*, Maica lui Dumnezeu, conţine întreaga taină a iconomiei", zice Sfântul Ioan Damaschin[100]. Analogia dintre Eva, Maria şi Biserică îşi are izvorul la Sfântul Irineu[101]; iar de atunci, pentru Părinţi, Maria este Femeia duşmancă a şarpelui, Femeia înveşmântată în Soare, locul înţelepciunii lui Dumnezeu în principiul său însuşi: integritatea şi castitatea fiinţei. "Nu există decât o singură Fecioară Mamă şi îmi place să o numesc Biserică", zice Clement Alexandrinul[102]: "Maria, cea pururea Fecioară, τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν"[103]. Dacă Duhul Sfânt - πανάγιον - personifică chiar calitatea sfinţeniei dumnezeieşti (Sfântul Chiril)[104], Fecioara, haghiofanie, personalizează sfinţenia omenească, această

99. A se vedea şi reproducerea în A. de Meibohm: *Démons, Derviches et Saints*. Paris, 1956, pg. 240.

100. *De fide orthodoxa* III, 12; P.G. 94, 1029 C.

101. *Adv. haeres.* I. III, c. 22, n.4.

102. *Pedagogul*, I, c. 6; P.G. 8, 300.

103 *Homilia IV*; P.G. 77, 996.

104. *De Trinitate*. A se vedea V. Mahé, "*La sanctification d'après saint C. d'Alexandrie*", în "Rev. d'Hist. ecclés.", 1909.

integritate arhetipică - σωφροσύνη - care este inima Bisericii. Fecioria structurii însăşi a fiinţei sale, înaintea oricărui act, triumfă deja asupra răului şi are o nespusă putere; simpla prezenţă a celei "prea curate" este de nesuferit pentru puterile diavoleşti. Legată ontic de Duhul Sfânt, Maria apare astfel mângâiere dătătoare de viaţă, Eva-Viaţă care scapă şi apără orice făptură şi devine astfel chipul Bisericii în purtarea sa maternă[105].

"Înţelepciunea şi-a zidit casa, a ridicat cei şapte stâlpi, şi-a pregătit vinul" (*Proverbe 9, 11*). Acest text, în acelaşi timp sofianic şi mariologic, vorbeşte de slujirea rugătoare a Bisericii. Consacrarea Fecioarei la viaţa Templului, după tradiţie, şi dragostea sa de Dumnezeu ating în ea o astfel de adâncime şi o astfel de intensitate încât zămislirea Fiului vine în ea ca un răspuns dumnezeiesc plin de bunăvoinţă la adâncirea vieţii sale de rugăciune, la transparenţa ei faţă de energiile Duhului.

"Cunună a dogmelor" ea proiectează lumină peste taina trinitară reflectată în omenesc: "ai născut Fiu *fără tată*, pe acest Fiu care se născuse din Tată *fără mamă*"[106]. Paternităţii Tatălui din sfera divină îi corespunde maternitatea Născătoarei de Dumnezeu în sfera omenească, chipul *fecioriei materne* a Bisericii. Aceasta îl face pe Sfântul Ciprian să exclame: "Cine nu are Biserica de mamă nu are pe Dumnezeu de tată"[107].

Deşi se trage organic din neamul lui Adam, Fecioara a fost totuşi apărată de orice necurăţie personală, de orice rău devenit în ea inoperant din cauza purificării continue a strămoşilor săi, prin lucrarea specială a Duhului Sfânt, precum şi prin lucrarea ei proprie. Nicolae Cabasila a pus în lumină, într-o sinteză a gândirii patristice, acest răspuns omenesc: omul nu putea fi mântuit fără concursul liber al propriei sale voinţe: "Întruparea nu a fost numai lucrarea Tatălui, a Virtuţii şi a Duhului Său, ci şi lucrarea voinţei şi credinţei Fecioarei. Fără consimţământul celei prea curate, fără concursul credinţei sale, acest plan era tot atât de nerealizat ca şi fără intervenţia celor trei Persoane dumnezeieşti. Numai după ce a învăţat-o şi a convins-o, Dumnezeu a luat-o de Mamă şi îi primeşte trupul pe care ea vrea să I-l împrumute. Aşa precum vroia să Se întrupeze tot aşa vroia ca Maica sa să-L nască liber, din deplina ei bunăvoinţă"[108].

105. Icoana Fecioarei care ţine pruncul Iisus nu este o icoană a Fecioarei, ci cea a Întrupării sau icoana Bisericii: comuniunea dumnezeiescului cu omenescul.

106. *Dogmatica* glasului 3.

107. *De cath. eccles. unitate*, c. 6.

108. *Omilia despre Bunavestire*.

Mărturisind fecioria ei de-a pururi[109], Ortodoxia nu primeşte noţiunea catolică de lipsă de păcat, aşa cum o afirmă catolicismul în dogma despre imaculata concepţie[110]. Această dogmă pune pe Sfânta Fecioară de-o parte, o scoate din destinul comun şi arată o posibilitate de mântuire din păcatul originar înainte de Cruce, aşadar numai cu ajutorul harului. În acest caz, ca Răscumpărarea să fi avut loc, ar fi trebuit ca ea să fi existat mai dinainte, ca Fecioara să se fi bucurat de efectul acestei răscumpărări mai înainte de vremea ei. O astfel de influenţă a lui Dumnezeu, care nu îndrepta nici pe Adam decât prin har, ar face, pentru răsăriteni, căderea însăşi de neînţeles. Dreptatea originară, pentru greci, nu era un privilegiu gratuit, ci "însăşi rădăcina fiinţei". Dumnezeu nu lucrează *asupra* omului, ci *în* el. El nu lucrează asupra Fecioarei prin harul supraadăugat (*superadditum*), ci lucrează *în lăuntrul* sinergismului dintre Duhul şi sfinţenia "strămoşilor cei drepţi ai lui Dumnezeu". Orice Bine impus cu forţa se transformă în Rău. Numai libera supunere a sfinţeniei este *condiţia omenească obiectivă a întrupării* care îngăduie Cuvântului să vină "acasă". Harul nu sileşte şi nu forţează nicidecum ordinea naturii, ci o desăvârşeşte. Iisus poate să ia trupul omenesc pentru că omenitatea din Maria I-l dă, iar Fecioara nu participă la Răscumpărare, ci la Întrupare; în Fecioara, toţi grăiesc: "Da, vino Doamne!" De aceea cuvântul Crezului: "Născut din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria" indică, în acelaşi fel, Părinţilor taina naşterii celei de a doua a oricărui credincios născut *"din credinţă şi din Duhul Sfânt" (ex fide et Spiritu Sancto)*; credinţa oricărui credincios

109. Θεοτόκος - *Deipara* este Ἀειπαρθένος (pururea fecioară): "Întru naştere fecioria ai păzit". Pe icoane, Fecioara are pe cap şi umeri trei stele care adeveresc fecioria ei înainte, în timpul şi după Naştere şi exprimă întreaga ei castitate, absolută. Insistenţa dogmatică asupra fecioriei veşnice subliniază starea actualizată a "făpturii celei noi" şi taina împlinită a Bisericii: "limita creatului şi a necreatului" (Sfântul Grigorie Palama, P.G. 151, 472 B) sau creatul plin de har şi în întregime îndumnezeit.

110. Slujba ortodoxă a încununării din Taina căsătoriei este foarte explicită: "Binecuvintează-i, Doamne Dumnezeul nostru, cum ai binecuvântat pe Iacob şi pe patriarhi, cum ai binecuvântat pe Ioachim şi pe Ana, cum ai binecuvântat pe Zaharia şi pe Elisabeta". Această rugăciune pune naşterea Fecioarei din părinţii ei, în rândul naşterilor omeneşti supuse ordinii comune a naturii. Pe de altă parte, sinodul de la Moscova (1666-1667) a primit lucrarea lui Simeon de Polotsk, *Toiagul conducerii*, numai ca un text polemic folositor si îndreptat contra schismaticilor, fără să spună vreun cuvânt despre învăţătura catolicizantă a lui Simeon cu privire la zămislirea Sfintei Fecioare. Infiltraţiile catolice în teologia Rusiei de Sud în secolele XVII şi XVIII (Dimitrie din Rostov) explică cele câteva urme eterodoxe pe care le poartă evlavia acestei epoci. Când a apărut la Lourdes, Fecioara ar fi declarat: "Eu sunt zămislirea neîntinată", evenimentul având loc în ziua Buneivestiri - 25 martie 1858. Biserica Ortodoxă aplică această expresie la neîntinata zămislire a Cuvântului de către Maica Sa. Pentru ortodocşi dogma catolică micşorează pe Fecioara, transformând-o într-un "instrument al harului" predestinat, micsorează omenitatea ei şi-i răpeşte măreţia de a fi cea care, în mod liber, în lucrarea smereniei şi a curăţiei sale, zice din partea tuturor "fiat".

prinde rădăcini în lucrarea cu valoare universală a Fecioarei, în mărturia asentimentului ei total prin "*fiat*". Bunavestire, numită "Sărbătoarea Rădăcinei" (Sfântul Ioan Hrisostom), pune început veacului nou: iconomia mântuirii îşi are începutul în "rădăcina mariologică" şi mariologia apare ca parte organică a hristologiei.

Acelui "fiat" - pe care l-a pronunţat la început Creatorul-îi răspunde acest "fiat" al creaturii. "Iată, sunt roaba Domnului". Îngerul Gabriel este ca un fel de întrebare pe care Dumnezeu o pune libertăţii fiului său risipitor: doreşte el cu adevărat să poarte în pântece pe Cel Necuprins? În răspunsul Fecioarei ţâşneşte flacăra curată a celui ce se oferă şi prin aceasta este gata să primească. Lucrarea Duhului prin linia "strămoşilor" şi curăţia receptacolului *gratia plena*, în punctul lor culminant, dezarmează răul: păcatul rămâne efectiv, dar devine neputincios. Omul aduce la Templu darul său, pâine şi vin, iar Dumnezeu, printr-un gest împărătesc, le transformă în trupul şi sângele Său, în hrană pentru dumnezei. Omenirea aduce darul cel mai curat, pe Fecioara, iar Dumnezeu face din ea sălaşul naşterii Sale şi Maica tuturor celor vii, Eva desăvârşită: "Ce-Ţi vom dărui noi, Hristoase... cerul Îţi dăruieşte îngerii, pământul Ţi-aduce darurile lui, iar noi, oamenii, Îţi dăruim o Maică Fecioară", cântă Biserica în ajunul Crăciunului. Se vede bine că Maria nu este "o femeie oarecare", ci "*venirea Femeii*", readusă la fecioria ei maternă. Întreaga omenire Îl naşte pe Dumnezeu în Fecioara şi, prin aceasta, Maria este noua Evă-Viaţă, iar grija ei maternă, care se revarsă asupra lui Iisus, se revarsă peste univers şi peste orice om. Cuvântul de pe cruce: "Iisus a zis maicii Sale: "Femeie, iată pe fiul tău". Apoi a zis ucenicului: "Iată pe maica ta" - o aşază în această demnitate de maică mijlocitoare.

Omenitatea ei, trupul său devin trupul şi omenitatea lui Hristos, Maica Sa Îi devine "consangvină"[111] şi ea este cea dintâi care realizează scopul ultim pentru care a fost creată lumea: "limita dintre creat şi necreat" (Sfântul Grigorie Palama)[112] şi prin ea, "Treimea este preamărită" (Sfântul Chiril al Alexandriei)[113]. Născând pe Hristos, ca Evă universală, ea Îl naşte pentru *toţi*, şi ca atare Îl naşte şi în orice suflet, de aceea toată Biserica "se veseleşte în Fecioara binecuvântată" (Sfântul Efrem)[114]. Astfel, Biserica este închipuită în funcţia sa de matrice tainică, de naştere continuată, de *Theotokos perpetuată*.

111. Trebuie înţeleasă această legătură organică dată Născătoarei de Dumnezeu în harul naşterii şi pe care noi o primim toţi în harul Euharistiei care ne face "de acelaşi sânge" cu Hristos. Astfel putem spune că cultul catolic al omenităţii lui Hristos este transpus la ortodocşi în cultul Născătoarei de Dumnezeu.

112. P.G. 151, 472 B.

113. P.G. 77, 992.

114. Imn tradus de E. Ammann, în *Le Dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, pg. 221.

Sfântul Maxim Mărturisitorul definește misticul ca pe "cel în care se arată mai bine nașterea Domnului", contemplarea face "sufletul roditor, totodată fecioară și mamă"[115], iar Sfântul Ambrozie adaugă: "fiecare suflet care crede zămislește și naște pe Cuvântul lui Dumnezeu - după credință, Hristos este rodul nostru al tuturor, noi suntem *maicile* lui Hristos"[116]. Aceste cuvinte proiectează o lumină puternică asupra episodului evanghelic (*Luca 8, 19-21*) și înlătură înțelesul peiorativ pe care i-l dă exegeza protestantă clasică: accentul nu cade pe Fecioară, ci pe orice om: "oricine face voia lui Dumnezeu acela este mama mea" - oricărui om îi este dat darul de a naște pe Hristos în sufletul său, de a se identifica cu *Théotokos.*

Hristos este "calea" și "ușa", Dumnezeu-Omul, El este *unicul.* Fecioara este *cea dintâi*, ea o ia înaintea omenirii și toți o urmează - "calea dreaptă", "călăuză" și "stâlp de foc", ea îi călăuzește pe toți spre noul Ierusalim. Ea trece cea dintâi prin moartea pe care Fiul său a făcut-o neputincioasă și de aceea canonul pe care-l citim în ceasul morții oricărui credincios îi cere ajutorul: "Întru Adormire, *Theotokos*, lumea nu ai părăsit". Biserica preamărește în ea această lume care a devenit chiar de pe acum "făptura cea nouă": "Bucură-te, cununa dogmelor" - adevărul dumnezeiesc despre făptura plinită. Adormirea ei închide ușile morții, pecetea *Născătoarei de Dumnezeu* este pusă peste neant, acesta este pecetluit sus de Dumnezeu-Omul și jos, prin cea dintâi făptură înviată.

Dogma catolică a înălțării Maicii Domnului la cer (1950) corespunde cu sărbătoarea Adormirii[117] (κοίμησις), dar temeiul ei teologic își are izvorul într-o concepție cu totul deosebită despre natură și har[118]. În adevăr "neprihănita zămislire" neagă, în cazul Fecioarei, legea universală a contaminării prin păcatul originar, ceea ce o dezleagă de moarte și explică tăcerea dogmei catolice asupra morții și învierii Mariei. Dimpotrivă, sărbătoarea liturgică ortodoxă a Adormirii cuprinde moartea și înmormântarea *Născătoarei de Dumnezeu* și după

115. *Expos. or. dom.*, P.G. 90, 889 C.

116. *In Evang.S. Lucas*, II, 26.

117. Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului este de origine ierusalimiteană. Baumstarck (*Liturgie comparée*, 1939) o găsește la hramul unei biserici spre mijlocul veacului V, în Kathisma, situată între Ierusalim și Betleem. Împăratul Mauriciu o impune în întreg imperiul bizantin între 588 și 602, iar împăratul Teodor I (642-649) o introduce la Roma; Sfântul Ioan Damaschin sintetizează elementele tradițiilor locale (P.G. 96, 700-761).

118. Concepția catolică despre "natura pură", "natura animalică" (firea pură, animalică), căreia i se adaugă harul și viața supra-naturală, nu oferă nici o bază dogmatică cultului Fecioarei, pentru că s-ar preamări numai harul. Este deci o necesitate internă și "inventivă" de a formula dogma neprihănitei zămisliri și să dea, în chipul acesta, o rațiune dogmatică venerării mariologice, o minune pe care Răsăritul o ignorează total.

aceea învierea și urcarea sa la cer. În timpul slujbei, Biserica cântă: "Înviază, Doamne, în odihna Ta, Tu și chivotul sfințeniei Tale" (*Ps. 132, 8*); - "urmând pe Fiul, te-ai supus legilor firii și, după moartea ta, înviezi ca să viezi veșnic cu Fiul tău" (la Utrenie); - "O, Preacurată, în ziua aceasta, te-ai mutat de la pământ la cer" (Stihira glas 1 la Vecernie).

Paralelismul - (foarte simptomatic pentru "înrudirea" acestor două culmi arhetipice ale umanității) - a sărbătorilor Sfintei Fecioare și a Sfântului Ioan Botezătorul, este întrerupt la sărbătoarea Veșmântului Fecioarei (2 iulie și 31 august) pe care ea "îl lasă pe pământ în locul trupului ei", pe când Biserica sărbătorește de trei ori martiriul Sfântului Ioan venerând "aflarea moaștelor sale" care rămân aici pe pământ în așteptarea "Primăverii veșnice". Înălțarea Fecioarei este comentată totdeauna ca un *dar* al Fiului pentru Maica Sa, iar Sfântul Ioan Damaschin numește pe Domnul "datornicul" *Născătoarei de Dumnezeu* și arată în felul acesta taina rudeniei lor. Aceasta din urmă, totuși, nu o separă pe Sfânta Fecioară de destinul comun al tuturor, al său nu este decât redus în timp și anticipează parusia. Dacă moartea Fiului a fost liberă, Fecioara, dimpotrivă, trece conform legii universale de la firea cea căzută prin ușa morții (Canonul sărbătorii compus de Cosma din Maiuma este foarte clar în această privință), ea este înviată de puterea Fiului ei.

Venerarea liturgică și iconografică conține caracterul tainic, ascuns al acestui eveniment, ceea ce explică absența lui în predicarea apostolică;pe de altă parte lipsa de referire scripturistică, îl situează în afară de formularea dogmatică a sinoadelor[119]. Citirea textului din Filipeni 2, 5-11, la slujba Adormirii, subliniază kenoza pe care Maica o împărtășește cu Fiul și mai ales cu Duhul Sfânt, a Cărui dumnezeire este vestită odată cu proclamarea demnității *Născătoarei de Dumnezeu.* Dar această venerare rămâne un fapt al conștiinței lăuntrice a Bisericii, a tainei sale celei mai intime și neapropiate, dincolo de lumina trăită a tradiției[120]. Biserica sărbătorește acest praznic ca pe un al doilea Paște tainic și preaslăvește înainte de sfârșitul timpurilor mărirea primei făpturi îndumnezeite.

Pe cea mai înaltă culme a sfințeniei Bisericii stă Fecioara, iar fecioria ei exprimă acel *esse* al Împărăției, sfințenia *in aeternum*, cântarea

119. În sec. V, Sfântul Juvenal, patriarhul Ierusalimului, zicea împărătesei bizantine Pulheria: "În Sfintele Scripturi nu găsim nimic despre moartea Maicii Sfinte a lui Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, ci am primit totul dintr-o tradiție foarte veche și foarte sigură".

120. Episodul lui Athonius, care apare pe cea mai mare parte din icoanele Adormirii și comentat liturgic în Troparul cântării a 3-a, ne arată că mărirea Adormirii nu este accesibilă decât din lăuntrul vieții liturgice.

lui *Sanctus*. Citirea din Proverbe (*8, 22-30*), la sărbătoarea Buneivestiri, identifică pe Fecioară cu locul înțelepciunii lui Dumnezeu și preamărește în ea scopul împlinit al creării divine[121].

"Curăția lumii" și "rug arzător" - "Rugătoarea", Fecioara închipuie slujba rugăciunii, harisma de mijlocire. Mireasă, cu Duhul, ea zice "Vino, Doamne". La judecată, Cuvântul, Adevărul judecă și descoperă rănile, Duhul Sfânt "dă viață" și vindecă. Acest aspect al Înțelepciunii pe care o are Duhul este exprimat în slujirea Fecioarei unită cu cea a Sfântului Ioan Botezătorul. Icoana "Deisis" îi arată în jurul lui Hristos Judecătorul și înfățișând rugăciunea Bisericii, mijlocirea milostivirii, și tocmai pentru aceasta aceeași icoană înseamnă mai adânc nunta Mielului cu Biserica și cu orice suflet creștin.

18. Aspectul cosmic

Icoana Cincizecimii înfățișează cosmosul în chipul unui bătrân încoronat și care-și întinde brațele spre limbile de foc ale Duhului. Hristos a mers pe acest pământ, a admirat florile lui și, în parabolele Sale, vorbea despre lucrurile din această lume ca despre niște simboluri ale celor cerești; a fost botezat în apele Iordanului, a petrecut *trei zile* în pântecele pământului, și nimic de pe acest pământ nu I-a fost străin omenității Sale și care să nu fi primit Duhul Sfânt. De aceea Biserica binecuvintează, la rândul ei, întreaga creație; ramurile verzi și florile umplu bisericile în ziua Cincizecimii; în ziua Schimbării la față, fructele sunt aduse ca daruri și binecuvântate; sărbătoarea Bobotezii este însoțită de "marea sfințire a apelor"; în timpul vecerniei, Biserica binecuvintează boabele de grâu, untdelemnul, pâinea și vinul; iar în ziua înălțării Sfintei Cruci, ea binecuvintează cele patru laturi ale lumii, și, în acest fel, face ca întreaga fire să se închine sub semnul mântuitor al Crucii celei neînvinse. Într-o biserică ortodoxă se vede ceata sfinților reflectată pe icoane, dar și plantele care înfășoară stâlpii și ne arată și animalele care mișună și se uită cu nădejde la omul mântuit. Înțelegem mai bine imaginile biblice: "cerurile spun mărirea lui Dumnezeu - munții bat din palme" (*Ps. 18, 1; 97, 8*), iar această adâncă intimitate, această comuniune de viață între om și cosmos explică acest plan sacramental în care materia cosmică devine călăuza, vehicolul harului, al energiilor dumnezeiești. Totul este unit în așteptarea "liturghiei cosmice", totul este suspendat sfântului, ca să fie regăsit în el și să cântăm cântare de preamărire Făcătorului; iar Fecioara nu are oare aceste nume cosmice și sacramentale: "Spicul de grâu și ciorchine de viță"?

121. "*Termino fisso d'eterna consiglio*", Dante.

19. Atributele Bisericii

"Cred într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Sinodul din Constantinopol (381) fixează astfel cele patru atribute ale Bisericii, "specificul" său care exprimă plinătatea ființei sale și asigură continuitatea operei Mântuitorului până la Parusie. Orice deformare sau micșorare a unuia din aceste atribute deformează însăși realitatea Bisericii. În fața acestei taine, rațiunea este poftită "să-și scoată încălțămintea" logicii juridice și formale pentru a primi luminile care vin de la dogmă. Este semnificativ că teologia modernă, păstrând cuvântului "ecleziastic" sensul larg a tot ce privește Biserica, a introdus cuvântul "eclezial", care privește Biserica în înțelesul mai lăuntric al comunității și comuniunii. Acest neologism subordonează aspectul juridic și social, celui comunitar și tainic. Unul din teologii catolici cei mai apropiați de Ortodoxie, Moehler, a zis:"Toată constituția Bisericii nu este altceva decât iubirea trupificată"[122], iar teologul rus Homiakov: "Biserica este viata universală de iubire și de unitate"[123]. Este greu să " definim" sau să "formulăm" Biserica, atunci când Biserica este Dumnezeu însuși în revelatia iubirii reciproce.

20. Unitatea Bisericii

"Biserica este una", în această afirmație este exprimată cel mai potrivit natura sa. Sfântul Ciprian scrie împotriva dizidenților și-și intitulează în mod firesc lucrarea sa *Despre unitatea Bisericii*. Această unitate cuprinde timpul și spațiul, pământescul și cerescul, Biserica oamenilor și cea a îngerilor. "Hristos S-a împărțit?" (*I Corinteni 1, 12-13*) întreabă Sfântul Pavel, căci chiar ideea de Trup se opune oricărei împărțiri. În ziua Cincizecimii, Biserica cântă descoperirea naturii ei: "Când cel Prea Înalt pogorându-Se a amestecat limbile, a despărțit neamurile; când a trimis limbile de foc, *a chemat la unire pe toți oamenii*; și cu un glas slăvim pe Duhul Sfânt". Un singur Domn, un singur Duh căci este un singur Dumnezeu și Tatăl al tuturor. Epicleza unității își are originea în principiul monarhic al *Tatălui*, izvorul unității trinitare, izvorul unității ecleziale în care orice act, anaforă, anamneză-memorial este *pentru Tatăl* și *înaintea Tatălui*: "Prin Duhul Sfânt tot sufletul viază și cu curăție se înalță; lumineze-se în Sfânta Treime cu sfințenie de taină".

122. *L'Unité de l'Eglise*, Coll. "Unam Sanctam", Paris, 1938, par. 46.
123. *Les confessions occidentales*, pg. 54.

Pluralitatea Bisericilor autocefale nu atinge diversitatea istorică a limbilor şi culturilor, dar, ca şi o simfonie pe diverse glasuri, Biserica este fiinţial una în dogmă, în Taine, în *Koinonia*. Ea învaţă pretutindeni şi totdeauna aceeaşi credinţă ca şi când, "răspândită în lume, ar locui într-o casă unică"[124].

În timpul apostolic, *Bisericile* indicau locurile în care se manifestă Trupul lui Hristos mereu unul. Astăzi, pluralul se referă şi la părţile lumii creştine divizate, şi, ca atare, lipsite de intercomuniunea euharistică. Din punct de vedere ortodox, dogma unităţii Bisericii o califică Biserica Ortodoxă. Orice formaţie creştină din afară de limitele canonice aparţine Ortodoxiei, în măsura în care participă la adevăr (Botezul, numele lui Dumnezeu). O erezie, o schismă este un fenomen al vieţii Bisericii, legătura sa cu centrul-pliromă poate mai mult sau mai puţin să slăbească, iar aceasta măsoară gradul său de ortodoxie. Astfel, din orice "unire" contingentă, se poate ajunge la "unitatea" eclezială esenţială care se descoperă prin natura sa "unică": *Biserica este una şi este unică.*

21. Sfinţenia Bisericii

"Fiţi sfinţi, precum şi Eu sunt sfânt". La imposibilul acestui cuvânt răspunde Sfântul sfinţilor Bisericii, nemăsurata Sa bogăţie harismatică, care ne face "să fim părtaşi firii dumnezeieşti" (*II Petru 1, 4*), "să fim părtaşi la sfinţenia lui Hristos" (*Evrei 12, 10*) cu ajutorul sfintelor Taine. "Prin Sfântul Duh, toată făptura s-a reînnoit"[125]. Biserica se roagă neîncetat ca harul dătător de viaţă să stropească pământul sterp şi deşert al sufletului omenesc: "Trimite-ne nouă pe prea Sfântul Tău Duh care ne sfinţeşte şi ne luminează sufletele noastre"[126].

Hristos "S-a dat pe Sine pentru Biserică, ca s-o sfinţească" (*Efeseni 5, 25*), ca să facă din ea o aghiofanie, manifestarea "Celui ce este" şi care este *Sfântul*. Apocalipsa anticipează destinul eonic, când oamenii şi îngerii se vor închina înaintea Mielului şi vor cânta *Trisaghionul* şi *Sfânt*, sfinţenia cântată, Biserica devenită Liturghie dumnezeiască veşnică, comuniunea sfinţilor.

124. Sfântul Irineu, *Adv. haeres.*, I, 3.
125. Utrenia de duminică: glasul I.
126. Rugăciunea de la slujba Înălţării.

22. Universalitatea Bisericii (ἐκκλησία καθολική)

Καθολική derivat din καθ 'ὅλον - *secundum totum*, după plenitudine, *quia per totum est*, exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, ci verticală, calitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. "Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală"[127], arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative.

Întinderea orizontală înfăţişează dimensiunea "ecumenică" a Bisericii. Οἰκουμένη însemna "ţinut locuit", autoritatea ecumenică coincizând cu expresia geografică a Bisericii. Titlul de patriarhi şi calificativul sinoadelor - de ecumenic - înseamnă universalism teritorial, adică tot imperiul sau ţinutul creştin în jurul capitalei sale, spre deosebire de local, de provincial. Patriarhii din afara graniţelor imperiului poartă titlul de *catholicos* (Georgia, Armenia).

Ecumenicitatea nu este decât o expresie secundară, o consecinţă care decurge, după împrejurările istorice, din unitatea verticală în adâncimea în credinţă, cult, învăţătură şi dogmă[128]. De fapt, sinoadele "ecumenice" răspund, în conştiinta bisericească,"universalităţii lor". Ecumenismul imperiului este o mărire trecătoare, pe când universalismul Bisericii *rămâne*.

"Dacă o cetate sau o ţară oarecare se desparte de Biserica universală, Biserica va rămâne mai departe un trup întreg şi nestricăcios", zice mitropolitul Filaret[129]. Un mare teolog rus, Homiakov, a redat amploarea calitativă a cuvântului *catolicitate* în doctrina sa despre *sobornost*. *Sobornost* vine de la *sobor*: adunare, conciliu, sinod, şi înseamnă că principiul *sinodal* (*conciliar*) decurge din universalitatea lăuntrică a Trupului. Cu termenul acesta, Homiakov nu a inovat nimic, ci a găsit o formulă fericită care sintetizează învăţământul patristic, iar pentru el acest singur cuvânt *sobornost* "conţine o întreagă mărturisire de credinţă"[130]. Acest totalitarism al credinţei în adâncime, această participare integrală la adevăr constituie principiul vieţii întregii Biserici locale; el este esenţa universalismului, pentru că toate Bisericile locale sunt identice peste tot şi totdeauna; *pars pro toto* explică pluralul

127. Sfântul Ignatie, *Smyrn.*, 8, 2.
128. A se vedea Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Les Catéchèses*, P.G. 33, 1044.
129. *Réponses et opinions de Philarète, Métr. de Moscou*, (în ruseşte), Petersburg, 1886, pg. 53.
130. "Lettre au rédacteur de l'Union Chrétienne". Y. Congar traduce acest cuvânt cu "colegial".

"Bisericilor", după chipul pluralului *Euharistiilor*. Scrisoarea către creştinii din Smirna lămureşte: aşa cum în Euharistie Hristos este de faţă întreg, tot astfel, fiecare comunitate bisericească este plinătatea absolută a Trupului lui Hristos; acolo unde este Iisus Hristos, acolo este Biserica universală. În titlul *Martiriului Sfântului Policarp* stă scris: "Biserica lui Dumnezeu care sălăşluieşte la Smirna, Bisericii lui Dumnezeu care sălăşluieşte la Filomelion, către toate obştile lumii care apartin Sfintei Biserici universale". Universalitatea este natura proprie a oricărei Biserici locale, locul în care aceasta se manifestă.

Deoarece Biserica este deţinătoarea Adevărului dumnezeiesc, ei trebuie să ne adresăm ca să-i înţelegem adevăratul sens, după Domnul însuşi. Trupul nu se naşte printr-o reunire a membrelor, ci Biserica naşte pe propriiei copii în Hristos. Ea se adresează oricărui om, dar nu depinde nici de numărul membrilor săi, nici de succesul aparent al misiunilor sale. Mereu identică cu ea însăşi, chiar atunci când este redusă la o "mică rămăşiţă", ea-şi păstrează integritatea adevărului său universal. Sfântul Maxim Mărturisitorul zicea monoteliţilor: "Chiar dacă lumea toată (*oikoumene*) s-ar împărtăşi cu voi, eu singur nu mă voi împărtăşi". La cel dintâi sinod ecumenic, Sfântul Atanasie exprimă adevărul universal şi-i atrage pe toţi Părinţii Sinodului în universalitatea Bisericii.

23. Structura sinodală a Bisericii

Biserica, după minunata definiţie a lui Homiakov, este "viaţa lui Dumnezeu în oameni". Or, "nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" (*Ioan 14, 6*). Această propoziţie nu exprimă nici un fel de exclusivitate strâmtă, ci înseamnă că nu putem să-L cunoaştem pe Dumnezeu decât ca o Comuniune a celor trei Persoane - Biserica absolută a Sfintei Treimi. Nu poate cineva să "vină la Tatăl" ca la o singură persoană, făcând abstracţie de celelalte două, ci vine la Tatăl în Fiul şi prin Sfântul Duh. Şi invers, Dumnezeu, în raporturile Sale cu lumea, nu Se descoperă şi nu vorbeşte decât chipului Său: comunitate-Biserică unită prin iubirea mutuală.

Aşa după cum sufletul pătrunde toate părţile fiinţei, fără să poată fi localizat vreodată, tot aşa şi Dumnezeu, în raporturile Sale cu oamenii, pătrunde totul, dar El nu este *mai mult* într-un patriarh decât într-un simplu credincios. Prezenţa Sa se află în *calitatea iubitoare a Trupului*, în legătura iubirii care face dintr-o mulţime *una* în Hristos, iar acest miracol al Filantropiei dumnezeieşti este la temelia structurii sinodale a Ortodoxiei. Ea se opune radical oricărui egalitarism antiierarhic şi, pe de altă parte, oricărui principiu monarhic, şi face cu neputinţă orice idee a vicariatului lui Hristos. Hristos a condus totdeauna Biserica şi orice decizie dogmatică este inspirată direct de Duhul Sfânt: "părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă", vesteşte Sinodul apostolic din Ierusalim, iar acest cuvânt va deveni formula sacră a tuturor sinoadelor. Toţi episcopii sunt egali din punct de vedere al harului episcopal, ceea ce exclude orice noţiune de supra-episcop. "Functia episcopală este *una;* feluriţii episcopi participă la această funcţie în aşa fel că fiecare o posedă în întregime", spune destul de limpede Sfântul Ciprian[131]. Orice putere episcopală se exercită totdeauna *în* Biserică şi *cu* Biserica, dar niciodată *mai presus* sau *peste*, căci în acest caz organismul de iubire s-ar transforma într-o societate juridică şi clericală şi ar crea împărtirea în Biserica învăţătoare şi Biserica ascultătoare. "Păzitorul evlaviei şi al credinţei este poporul întreg al Bisericii", afirmă Enciclica patriarhilor răsăriteni din 1848[132]. Nu există decât o singură Biserică pe care o învaţă Hristos însuşi. Poporul nu se opune ierarhiei, căci ierarhia este o parte organică a sa - toţi sunt înainte de orice membri ai "poporului lui Dumnezeu", de aceea magisteriul ortodox nu se efectuează decât în acordul *consensului* Trupului în totalitatea sa, expresie a legii duhovniceşti despre unitate, în care se realizează *conformitatea sa cu adevărul*. Hotărârile sinoadelor nu sunt niciodată impuse de o putere monarhică, nici dobândite printr-un vot democratic, ci sunt totdeauna *ex consensu ecclesiae*, conforme cu credinţa totală a Bisericii. "Catolic" ("Sobornicesc") nu vine de la faptul formal de a fi membru al unei unităţi juridice, ci adevărul formează unitatea şi dă această calitate membrilor săi, îi face soborniceşti.

24. Sinoadele

Istoria demonstrează că principiul juridic al constituţiei nu este suficient. Orice definiţie pur formală este sfărâmată în bucăţi, din lăuntru, de misterul vieţii. Astfel Sinodul de la Sardica din 344 se socotea ecumenic, dar Biserica îl menţine ca sinod local. Sinodul din Constantinopol din 381, sinod răsăritean, a intrat în istorie ca al doilea sinod ecumenic. Sinodul aşa zis "Tâlhăresc" din Efes din 439 este anulat de Sinodul din 451. Sinodul din Constantinopol din 553 nu a primit titlul de ecumenic, în Apus, decât în anul 700. Sinodul din 754 s-a dovedit a fi eretic, ca şi cel din 869, care a fost anulat zece ani mai târziu, în 879. Sinodul din Florenţa din 1439 este respins de popor, cu

131. *De unitate Ecclesiae*, cap. IV.
132. Mansi, vol. XL (1909), c. 407-8.

toată constituirea sa perfect corectă. Sinoadele locale dobândesc deseori valoare doctrinară universală, cum sunt cele din 1341 și 1351, care au dogmatizat lucrările dumnezeiești. Precizările doctrinare ale Sinodului din Ierusalim, din 1672, se bucură de o mare autoritate.

Criteriul juridic formal al condițiilor puterii plenare, ambiția de a fi "ecumenic" nu sunt deloc de ajuns. Este necesar ca orice hotărâre dogmatică sau canonică să treacă printr-o "receptare" de către poporul Bisericii, să pătrundă în Trup și, în clipa în care ea se încorporează în trupul și sângele Bisericii, în care se identifică cu esența sa, în care este trăită ca atare, abia atunci poate fi calificată drept sobornicească, când s-a identificat cu sămânța apostolică. Dogma catolică a infailibilității papei elimină nu faptul *consensului* prealabil al Bisericii, ci caracterul său de necesitate, care, prin aceasta, ar da valoare definiției papale. Papa "consultă" colegiul episcopal *înainte* de a se pronunța, dar caracterul său de dogmă este revelat abia în momentul definiției papale și *ex sese*. În Ortodoxie, *consensul* poporului lui Dumnezeu se efectuează *după* definire spre a pecetlui, când este cazul, caracterul dumnezeiesc al dogmei formulate *ex consensu ecclesiae*.

Sinodul din Ierusalim, care este prototipul sinoadelor, reflectă în mod strălucit condițiile lăuntrice ale unanimității vieții apostolice: "Toți credincioșii *laolaltă* puneau toate în comun" (*Fapte 2, 44*). În momentul când trebuia luată o hotărâre: "Atunci apostolii și bătrânii s-au adunat ca să cerceteze acest lucru" (*Fapte 15, 6*); "Atunci apostolii și bătrânii, într-un gând, cu toată Biserica au hotărât..." (*Fapte 15, 22*); "Noi am găsit cu cale, într-un gând fiind..." (*Fapte 15, 25*); "Căci Sfântul Duh și noi am găsit cu cale" (*Fapte 15, 28*). Întreaga Biserică ia parte, fără să separe în nici un fel și nici să opună sacerdoțiul și laicii, dar nici să nu-i amestece, ci într-un gând desăvârșit cu toți membrii unui singur Trup și unui singur suflet.

Creșterea rapidă a Bisericii a scos în relief harul deosebit pe care-l au episcopii ca să reprezinte Biserica lor. Dar Sfântul Ciprian a scris clerului Bisericii sale, când era în exil: "Am hotărât să nu fac nimic fără sfatul vostru și fără aprobarea poporului. Când mă voi întoarce, vom judeca toți *împreună*"[133]. Monahii iau parte foarte intens la lucrările sinoadelor (începând cu sinodul al III-lea), iar la sinodul al VIII-lea ei au fost cam 130 și cu drept de vot.

În anumite condiții date, episcopii duc cu ei înșiși comunitățile lor și prin ei vorbește Biserica însăși. În epocile mai tulburi și când legătura dintre episcop și Biserica sa slăbea, atunci se impun alte forme și chiar laicii erau asociați la lucrările sinoadelor. La Sinodul de la Moscova din 1917, a participat un număr de laici. Cu toate acestea ei constituiau un

133. *Epist.*, XIV, 4.

fel de cameră de jos consultativă, pentru că hotărârile erau luate numai de episcop. Colegiul episcopal nu este o putere formală de jurisdicție, ci o harismă vie și numai în acest caz este "*charisma veritatis certum*"[134]. Supunerea față de episcopat nu este o simplă *condiție* formală, ci *expresia* irezistibilă a dragostei de unitate.

În epoca celor șapte sinoade, acestea erau o instituție bisericească, dar și de *stat*. Prerogativa inerentă a puterii imperiale era, înainte de orice, puterea de a aduna un sinod. Dar reprezentanții Statului participau *exterior*, ei supravegheau ordinea, apărau libertatea opiniilor, dar nu participau la voturi. Decretele purtau semnătura tuturor Părinților și acceptarea decretelor de către Împărat, în calitate de primul membru al Bisericii, le da putere de lege pentru toți cetățenii. Părinții sinoadelor cădeau de acord asupra adevărului revelat de Duhul Sfânt, ceea ce excludea până la urmă orice formare a unei minorități sau majorități, ca și a părerilor personale, rezervate. Hotărârile referitoare la disciplină erau primite imediat, dar "condiționat" până în momentul când le primea toată Biserica, când erau primite "fără nici o condiție" ca venind de la un sinod cu adevărat ecumenic și universal și exprimând dogmele, adevărurile infailibile. Acest caracter absolut explică tradiția sinoadelor de a proclama solemn fidelitatea lor față de definițiile precedente: "Așa au crezut apostolii și Părinții". Un sinod este "ecumenic" nu pentru că s-a constituit formal din reprezentanții acreditați ai tuturor Bisericilor locale, ci pentru că a mărturisit credința și a revelat adevărul. Numai Duhul Sfânt face cu adevărat ca un sinod să fie ecumenic, universal, iar Trupul îl confirmă în clipa în care vrea Dumnezeu.

Sinoadele, azi, se află într-o epocă deosebită, condițiile exterioare formale, raporturile cu puterile de stat sunt foarte diferite, dar realitatea tainică a Bisericii rămâne nezdruncinată, ca și transmiterea fidelității față de același principiu de viață. Infailibilitatea nu aparține decât Bisericii în totalitatea sa teandrică, realității sale adânci care este *taina Adevărului*. *Consensul* nu este de tip democratic, nu rezultă din voința tuturor, ci exprimă voința comună de conformitate cu Adevărul, miracolul permanent al Bisericii: *totus Christus* perpetuat[135].

25. Apostolicitatea Bisericii

Caracterul istoric al Bisericii și în același timp puterea sa asupra istoriei, puterea de a dispune în mod liber de elementele sale

134. Sfântul Irineu, *Adv. haereses*, IV, 21, 2.

135. Mgr Batiffol notează că Apusul cu Roma vedea în episcopul Romei mai mult decât pe urmașul lui Petru pe scaunul său, pe *Petru perpetuat*, învestit cu răspunderea sa (A se vedea *Cathedra Petri*, Coll. "Unam Sanctam", 4, Paris 1938, pg. 75-76).

depăşindu-le, explică principiul *succesiunii apostolice*. Calificativul de "apostolic" nu se referă numai la originile Bisericii, la începuturile ei istorice odată cu colegiul apostolic; evoluţia posterioară ar fi putut să modifice conţinutul iniţial al doctrinei. "Apostolic" în sensul lui adevărat înseamnă *identic* cu esenţa germenului trans-istoric încredinţat apostolilor. Principiul care ne permite să spunem că Biserica din cămara de sus, din ziua Cincizecimii, ca şi din orice moment al istoriei şi ca şi azi, este identică cu ea însăşi, principiul care confirmă această identitate şi pune pecetea autenticităţii apostolice, se numeşte *succesiune apostolică*. În această expresie, "succesiune" înseamnă existenţa succesivă în durata istorică; transmiterea neîntreruptă a tradiţiei de-a lungul veacurilor până la sfârşitul istoriei, iar "apostolică" înseamnă istoria în istoricitatea sa însăşi, depăşită de Martor (Biserică = Apostol). Acesta rămâne identic de-a lungul evoluţiei formelor istorice. Printr-o figură de stil, putem spune: în mijlocul unui fluviu stă principiul neschimbat - Apostolul - care, pe măsură ce curg neîntrerupt valurile istoriei - unul după altul -, le identifică cu propria sa esenţă, sau le respinge ca eterodoxe, exterioare germenului. "Aşa au învăţat Sfinţii Apostoli şi Părinţii Bisericii"; este mărturia identităţii aceleiaşi credinţe, aceleiaşi dogme, aceluiaşi cult, *aceleiaşi Euharistii*. "Succesiunea apostolică" ne demonstrează că Biserica este *Taina permanentă a Adevărului*.

Înţelepciunea lui Dumnezeu se face cunoscută şi vorbeşte "prin Biserică" (*Efeseni 3, 10*). Duhul Sfânt a vorbit *înainte* de sinoade şi vorbeşte şi *după* ele, pentru că *locul* său este Trupul unit în Euharistie, iar "învăţătura noastră este în acord cu Euharistia" (Sfântul Irineu)[136]. În epicleză, chemăm Duhul Sfânt ca să lucreze prefacerea sfintelor daruri, dar şi pentru a-i sfinţi pe credincioşi şi spre a face ca Biserica să fie sfântă şi infailibilă. Formularea adevărului ei nu poate fi prerogativa unei funcţii, cu atât mai puţin a unei singure persoane. Tot ce este "*ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*" *nu cere epicleza*, condiţia esenţială a Adevărului. Nici chiar Duhul Sfânt nu este vicarul lui Hristos, ci este martor care adevereşte şi manifestă prezenţa lui Hristos în El, şi amândoi vorbesc *prin Biserică*, prin totalitatea ei, şi transmit adevărul Tatălui ceresc.

Biserica, identificată în esenţa sa cu izvorul ei, care este Euharistia, Taina Adevărului, este şi *Taina Tainelor* (după Dionisie Areopagitul)[137]. Aceasta înseamnă că dacă orice Taină îşi are efectul său prin harul care-i este propriu, harul însuşi nu se manifestă şi nu rodeşte decât în lăuntrul Bisericii, altminteri spus, numai dacă Taina este cea a Bisericii. "Succesiunea apostolică", astfel, nu este principiul

136. *Adv. haereses*, IV, 18, 5.

137. *Ierarhia Bisericească*, cap. III, col. 424 C.

formal al unui lanţ istoric neîntrerupt; în afară de Biserică, lipsit de locul aplicării şi izvorului său, ea nu mai poate funcţiona.

Actele unui episcop rupt de comuniunea euharistică, de Biserică, sunt lipsite de orice continut eclezial, de orice putere spirituală. Această putere nu este formală, nu vine numai de la funcţie ca principiu, ci de la Biserică, ea fiind izvorul. Succesiunea apostolică, în calitate de apostolicitate, şi chiar de principiu de calificare harismatică, se întemeiază pe Biserică, trece în funcţiile ei şi încetează de îndată ce purtătorul funcţiei ierarhice se desparte de Biserica-izvor. Astfel, gradul succesiunii apostolice nu validează sacerdoţiul unei Biserici şi nici nu rezolvă în felul acesta problema eclezіologică a Reformei, ci validitatea sacerdoţiului său îl situează pe acesta în lăuntrul succesiunii apostolice. Conflictul între ortodoxie şi Reformă nu vine de la succesiunea apostolică, ci din ceea ce ea reprezintă: realitatea sacramentală a Bisericii ca Taină a Adevărului şi organul ierarhic şi harismatic care-i asigură continuitatea şi mărturia autenticităţii sale, *sacerdoţiul*.

Este absolut imposibil să dovedească cineva istoriceşte succesiunea directă din mâinile apostolilor în toate comunităţile. Primul secol al creştinismului este timpul Trupului în formare. Este unicul moment al prisosirii darurilor şi al unei oarecare şovăieli a formelor. Pe lângă apostoli, existau profeţi, harismatici, bătrâni. Irineu, Eusebiu ne dau câteva date ale tradiţiei asupra hirotonirii urmaşilor direcţi puşi personal de apostoli: este vorba de scaunele Romei, Ierusalimului, Efesului, Antiohiei, Smirnei, Atenei şi de cel din Filipi. Tăcerea despre alte locuri şi imprecizia istorică nu modifică cu nimic structura eclezială. Harismaticii lucrează prin "harul care plineşte orice slăbiciune" omenească şi istorică, lucrau prin puterea verticală a Bisericii, ca Taină a Tainelor care umple orice lipsă formală momentană (cum zice textul hirotoniei). În secolul al doilea, găsim deja structura ierarhică diferenţiată şi fermă, cu un episcop în fruntea întregii comunităţi euharistice, Biserica locală.

Succesiunea apostolică îşi dobândeşte forma sa precisă, istorică, fixată prin canoane şi de atunci încolo continuitatea istorică este absolut neîntreruptă. Preoţia ia forma sa actuală. Mâinile apostolilor întinse deasupra lumii fără specificarea darurilor (Faptele) devin mâinile episcopilor deasupra celor trei trepte ale preoţiei: episcop, preot, diacon, cu o coordonare şi o precizie canonică desăvârşită. Din aceasta se vede că pentru Ortodoxie (datorită înţelegerii succesiunii apostolice, în funcţie de sacerdoţiu şi de Euharistie), dovedirea apostolicităţii directe a fiecărei comunităţi este o chestiune care nu prezintă un interes deosebit. Apostolii şi harismaticii lucrau prin puterea Bisericii-Taină a Tainelor, ceea ce demonstrează că izvorul puterilor nu este nicidecum

demnitatea personală a cutărui apostol: Petru sau Ioan, ci totalitatea Bisericii - *totus Christus* - care are puterea de a emana, la momentul potrivit, o anumită formă canonică şi a o identifica cu *Fiinţa* sa.

Dacă se spune că "Biserica este în episcop", aceasta înseamnă că episcopul are calitatea harismatică de a purta în el comunitatea sa şi de a o face Biserică (acest lucru îl simbolizează *omoforul*); tot aşa şi marele Preot purta pe piept numele celor douăsprezece triburi ale lui Israel. Pe de altă parte "episcopul este în Biserică", puterea sa nu este niciodată o putere personală, ci a *Bisericii*, aşa cum *puterea sa de a învăţa* (potestas magisterii) este în funcţie de realitatea *teandrică* a Trupului. De aceea episcopii lucrează în acelaşi timp *in persona Christi* şi *in persona ecclesiae*. Tot astfel, ei nu vorbesc niciodată în numele lor propriu, ci totdeauna *ex officio*, niciodată *ex sese*, ci totdeauna *ex consensu ecclesiae*. Puterea doctrinară a episcopului exprimă *credinţa poporului lui Dumnezeu*. Colegiul episcopal invocă *epicleza* bisericească a sinoadelor: "Părutu-s-a Duhului Sfânt", ca să lucreze Taina Adevărului şi aceasta este temelia alcătuirii episcopale a sinoadelor. Dar "vremea" acestei taine include şi momentul primirii, care este "plinirea" sa atestată de Trup. Ierarhia alcătuieşte poporul în Trup, dar şi ea însăşi se aşază în sânul acestei totalităţi: "Toţi credincioşii uniţi prin tradiţia sfântă a adevărului; toţi laolaltă şi toţi în succesiune sunt orânduiţi de Dumnezeu într-o Biserică, păstrătoarea adevărată a Sfintei Tradiţii"[138]. Dacă toţi au sarcina reflectării teologice şi a receptivităţii creatoare, totuşi sarcina de a defini şi a declara, de a păstra curat tezaurul credinţei o are harisma episcopală. Toţi sunt păstrătorii credinţei, dar episcopii sunt martorii credinţei, dumnezeieşte întăriţi (*charisma veritatis certum*).

26. Preoţia

Deşi există o continuitate între cele două Testamente, structura lor sacerdotală este deosebită. În Vechiul Testament, asistăm mai întâi la instituirea treptată a cultului şi ritualului şi numai după aceea Dumnezeu S-a sălăşluit în templu: în felul acesta, Biserica se află tocmai la capătul formelor instituţionale: "Da, voi sfinţi cortul descoperirii şi jertfelnicul, voi sfinţi pe Aron şi pe fiii săi ca să-Mi fie Mie preoţi şi să-Mi slujească. Şi Mă voi sălăşlui în mijlocul fiilor lui Israil şi voi fi Dumnezeul lor" (*Ieşire 29, 44-45*). Dar această ordine, ca şi legea, "nu este decât umbra bunătăţilor viitoare, şi nu forma reală a lucrurilor" (*Evrei 10, 1*); nu este încă "lucrul" în el însuşi, ci prevestirea sa, umbra preînchipuită. Hristos, însă, "desfiinţează primul rost al sacrificiilor, ca

138. *Catehismul* Mitropolitului Filaret.

să-l statornicească pe al doilea" (*Evrei 10, 9*). Astfel, în Noul Testament rostul este răsturnat: la nămiaza strălucitoare a istoriei se plasează Răsăritul - Întruparea -, ea conţine şi lucrul şi umbra şi, în succesiunea istorică, umbra (ritualul şi instituţia) *nu precede, ci urmează*. Poporul lui Dumnezeu nu s-a mai adunat într-un "cort al descoperirii", nici "pe acest munte, nici în Ierusalim" (*Ioan 4, 21*), ci în Hristos: Biserica este trupul lui Hristos, împlinirea "Celui ce plineşte totul în toţi". Plinirea există dintr-odată în Hristos şi *apoi* se diferenţiază în elementele sale rânduite, canonice în timp: "*Din El*, tot Trupul, bine alcătuit şi bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, îşi săvârşeşte creşterea, (*Efeseni 4, 16*). Preoţia, Tainele, dogmele, canonul cărţilor biblice, cultul, toate formele instituţionale se stabilesc treptat şi formează partea văzută a Trupului, dar totul în aceste forme este asigurat de nestrămutata prezenţă a Martorului absolut, Duhul, Care descoperă pe Preotul absolut-Hristos. Hristos nu transmite puterile Sale proprii apostolilor, ceea ce ar însemna absenţa Sa. Icoana Cincizecimii subliniază prezenţa Căpeteniei, a Capului Trupului printr-un loc rezervat lui Hristos în fruntea apostolilor. Rugăciunea punerii mâinilor asupra unui episcop precizează: "nu prin punerea mâinilor mele, ci prin împărtăşirea harurilor Tale dăruitu-s-a harul". Dacă este nevoie de mâini, este ca să se transmită darurile care izvorăsc din dumnezeire. Nu este vorba de prerogativele vreunuia din apostoli sau ale colegiului episcopal (papismul colectiv), ci e vorba de prezenţa unicului Jertfitor: Hristos. Cuvântul Său unic devine în timp cele patru Evanghelii, paharul unic, mulţimea liturghiilor euharistice, puterea Sa se întinde asupra întregului Său Trup cu feluritele slujiri şi funcţii, harisme şi daruri.

27. Originea dumnezeiască a preoţiei

Preoţia după rânduiala lui Melchisedec este "fără tată, fără mamă, fără neam" (*Evrei 7, 3*), în afară de orice transmitere imanentă sau delegaţie pur omenească. Puterea sacerdotală este insuflată de Hristos celor doisprezece apostoli, iar originea sa este strict divină: "Nu voi M-aţi ales pe Mine, *ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit*" (*Ioan 15, 16*). "*Axios*" şi "*Amin*" pronunţate de popor la alegere sunt totuşi indispensabile, dar numai ca elemente ale teandrismului: condiţia omenească a harismei al cărei izvor este absolut dumnezeiesc.

28. Preoţia prin hirotonire şi Preoţia împărătească

Tradiţia este foarte categorică în privinţa deosebirii funcţionale (întemeiată pe harisme şi rânduiala slujirilor) între cele două feluri de preoţii. Tradiţia nu le confundă şi afirmă egalitatea de natură: toţi sunt, înainte de toate, *membri egali* ai poporului lui Dumnezeu, iar în sânul acestei egalităţi se produce o diferenţiere funcţională a harismelor. Ritualul sfinţirii unui episcop are un pasaj semnificativ. În momentul cel mai solemn al ceremoniei, cel mai în vârstă dintre episcopi ia locul diaconului şi cântă ecteniile diaconale, iar toţi ceilalţi episcopi cântă răspunsurile, în locul poporului. Astfel, în momentul în care cel ales este ridicat la rangul cel mai înalt al treptei preoţeşti, toţi episcopii îşi iau locul la rând cu credincioşii, pentru că toţi sunt înainte de toate preoţi ai Preoţiei împărăteşti, membri egali ai Trupului şi numai după aceasta cel ales primeşte harismele episcopale spre a îndeplini o funcţie harismatică foarte precisă, o slujire stabilită, în lăuntrul Trupului. **Numai Hristos este preot, toţi ceilalţi sunt preoţi prin participare, unii sunt episcopi şi prezbiteri. Să reţinem faptul că în limba greacă neotestamentară, cuvântul ἱερεύς – preot - este rezervat preoţiei împărăteşti, iar preotul prin hirotonire este numit prezbiter sau episcop. Hristos este singurul preot prin ungere (Biserica primară hirotoneşte pe slujitorii ei prin punerea mâinilor), de fapt, singura hirotonisire sacerdotală prin ungere este cea a ungerii preoţiei împărăteşti.**

Se vede bine cum concepţia ortodoxă se situează dincolo de egalitarismul antiierarhic, aşa cum se situează dincolo de ruptura clericalistă a unicului Trup în două, iar accentul cade puternic pe participarea sacerdotală a tuturor, dar în cele două chipuri, în cele două preoţii. Fiecare este rânduit de Dumnezeu în preoţia sa, iar această origine dumnezeiască le pune pe amândouă în iconomia sacramentală, le detaşează de lume, de sociologie, dar le statorniceşte ca slujire harismatică în lume şi pentru lume.

Ceea ce este concentrat într-Unul singur - în Hristos - se desfăşoară, se plineşte şi se desăvârşeşte în Trupul Său: Preotul se îndreaptă spre Împărăţie şi spre sacerdotiul preoţilor. Dar Paştele şi Parusia nu coincid, de aceea există două preoţii; neamestecate şi nedespărţite, mai presus de orice opoziţie imposibilă, deoarece singurul Hristos se împlineşte în diferenţierea harismelor, a slujirilor.

29. Acţiunea misionară a Bisericii

Este foarte firesc ca Biserica să-şi arate vitalitatea în expansiunea ei misionară. Fără să mai vorbim de cel dintâi mileniu al creştinismului a cărui istorie este bine cunoscută, în Rusia, spre exemplu, chiar înainte de a se fi terminat activitatea misionară pe pământul rusesc, acest efort a fost dus şi mai departe, atingând Finlanda. Călugării misionari, după ce au cucerit întinderea nemăsurată a Rusiei, au trecut dincolo de graniţele ei, în China, Coreea, Japonia, Alaska, Persia, India.

Misiunea ortodoxă a fost deseori necunoscută şi aceasta din pricina caracterului ei particular. Apostolatul ortodox n-a fost pătat niciodată de vreun imperialism sau prozelitism. Petru cel Mare declară, în decretul său din 1702: "Nu voim să silim nici o conştiinţă omenească şi lăsăm ca fiecare să răspundă şi să aibă grijă de mântuirea sufletului său." Ecaterina cea Mare va merge şi mai departe, adresându-se Sinodului din 1773: "Aşa cum Dumnezeu îngăduie pe pământ toate credinţele, tot aşa şi noi dorim să lucrăm după Sfânta Sa voie". Dacă în unele împrejurări s-a manifestat un alt spirit, acesta a fost adânc şi organic străin spiritului Ortodoxiei şi a venit de la puterile laice. **În 1555, mitropolitul Moscovei, Macarie, a dat îndrumări privitoare la misiunea printre tătari, arhiepiscopului de Cazan, Gurie: "Câştigă încrederea sufletului tătarilor şi să nu botezi pe cineva decât din dragoste, niciodată din alte motive".**

Într-una din nuvelele sale, "La marginile lumii", scriitorul rus Leskov înfăţişează bine chiar sufletul misiunii ortodoxe. Un administrator de stat a venit în vizită la unul din preoţii misionari şi a rămas aproape uimit când a văzut că părintele Chiriac a refuzat să-i boteze degrabă pe localnici, dar până la urmă a înţeles că refuzul acesta era plin de înţelepciune. Părintele Chiriac, fără să ţină seama de nevoile administrative şi mai ales de orice fel de statistici, se silea ca localnicii să simtă dragostea lui Hristos, prin unele ajutoare pe care le da. "Să înceapă să se atingă de poalele veşmântului lui Hristos, să simtă nesfârşita Lui iubire de oameni, şi după aceea Domnul însuşi îi va convinge".

Arhimandritul Macarie Glucearev (1792-1847), apostolul Altaiului din Siberia, zicea în sfaturile sale către misionari: "Trebuie să împărţim frăţeşte tot ce avem, între noi: bani, hrană, haine, cărţi şi orice alt lucru, ca în felul acesta să fim uniţi sufleteşte în atingerea scopurilor noastre". Sărăcia evanghelică, duhul unei totale lepădări de sine şi

dragostea comunitară caracteriza entuziasmul înflăcărat al apostolatului. "Hristos, zicea el, Şi-a vărsat scumpul Său sânge pentru mântuirea tuturor oamenilor" şi "nu există vreun popor în care Domnul să nu fi recunoscut pe unul din ai Săi". Unul dintre contemporanii săi zicea că Macarie "este Evanghelia personificată, vie" şi prin aceasta descoperea însuşi secretul strălucirii sale.

Misionarii aveau o metodă statornică: înălţau într-un anumit loc un altar, o bisericuţă, şi începeau imediat viaţa liturgică, ceea ce punea pe localnici de-a dreptul în prezenţa lui Dumnezeu. Cu o mare grijă de chipul propriu al oricărui popor pe care-l evanghelizau, misionarii traduceau Biblia şi cărţile liturgice în limba acestor popoare ca să înlesnească tuturor să ia parte la dumnezeiasca slujbă şi să citească Sfânta Scriptură. De multe ori erau nevoiţi să inventeze alfabetul şi să creeze limba literară, ceea ce dovedeşte o mare sensibilitate şi o pătrundere plină de iubire în sufletul aproapelui. În toate arătau cel mai mare respect pentru soarta şi libera alegere a fiecăruia.

Misionarii pătrundeau adânc în viaţa zilnică a localnicilor şi construiau o comunitate în jurul centrului monastic. Îi botezau târziu de tot, după ce-i treceau prin felurite încercări (Macarie credea pe bună dreptate că aceasta era adevărata prietenie pentru persoana omenească a păgânilor). Astfel de misionarism nu are în el nimic spectacular şi este împotriva oricărei statistici a cifrelor. Sub această formă plină de discreţie, Ortodoxia a făcut totdeauna "misionarism". La sfârşitul secolului al XVII-lea, înainte de orice cucerire politică, o masă de călugări şi de preoţi misionari luaseră drumurile Siberiei, unde 37 de mânăstiri se luptau cu islamismul şi budismul.

Cam pe la jumătatea secolului al XIX-lea, academia din Cazan a întemeiat o secţie misionară, în care a creat catedre de limba tătărească, arabă, mongolă şi calmucă. Pe durata unei jumătăţi de secol, comisia ei specială a publicat mai multe milioane de broşuri în circa douăzeci de dialecte. Profesorul Nicolae Ilminsky (1822-1891) care cunoştea perfect limbile orientale, a fost cel dintâi creştin care a lucrat la academia islamică din Cairo. A tradus într-un chip remarcabil cărţi liturgice care au uşurat considerabil activitatea misionară printre popoarele Rusiei orientale.

În 1865, Societatea misionară din Petersburg a coordonat şi a finanţat nenumăratele misiuni supuse autorităţii episcopilor locali. Fiecare eparhie avea propriul său comitet misionar. În 1913, Societatea număra 20.000 de membri, iar bugetul ei se ridica la mai mult de un milion şi jumătate de ruble.

Misiunea din Urmiah se adresa nestorienilor din Persia şi din Kurdistan, şi grupa până la 20.000 de credincioşi.

În Palestina şi în Siria, "Societatea Imperială Ortodoxă a Palestinei", creată în 1882, a întemeiat numeroase aşezări (112, în 1912).

Această expansiune misionară a Bisericii a adus şi unitatea ţinuturilor nemărginite ale Rusiei,de la Kiev până la Moscova. În secolul al XVIII-lea, mitropolitul Filotei Leszinski a trimis misionari în Mongolia şi Kamciatca; Inochentie Kultkitky i-a convertit cu mare succes pe indigenii de la lacul Baikal. Misionarii trimişi la calmuci au construit înainte de toate oraşe şi sate în care cei botezaţi au fost aşezaţi, cu şcoli în care se învăţa în dialectul lor propriu (oraşul Stavropoleos pe Volga). În nord, în eparhiile din Arhanghelsc, printre samoizi, bisericile ambulante de sub conducerea arhimandritului B. Smirnov duceau credinţa până în cele mai îndepărtate colţuri. În mijlocul budiştilor din Siberia orientală, predica episcopul Partenie. Episcopul Inochentie Veniaminov (1797-1879) a convertit pe toţi cei din insulele Aleutine şi pe mulţi indieni din Alaska. Eparhia sa este mai mare de cinci ori decât Franţa şi i-au trebuit şapte ani de zile ca să-i viziteze domeniile. A trimis preoţi nomazi care să însoţească popoarele nomade în veşnicele lor deplasări. În 1862, ajunge până la frontiera Manciuriei şi instalează o misiune la Vladivostok şi printre coreenii usurieni.

Statisticile sunt totdeauna foarte relative. Putem, cu toate acestea, da câteva cifre spre a ne face o părere despre amploarea misionară. Sub domnia Elisabetei, districtul Kazan număra 450.000 de botezaţi. În 30 de ani, misiunea lui Inochentie convertişe aproape 125.000 de păgâni. În alte locuri, au fost tot aşa convertiţi cu zecile şi sutele de mii.

Misiunea din Caucaz a lucrat de la sfârşitul secolului al XVIII-lea; printre aceste popoare felurite, în 1823, se puteau număra până la 60.000 de botezaţi cu 67 de parohii şi mai multe mânăstiri.

Misiunea în China.

În anul 1686, un grup de cazaci prizonieri au cerut un preot şi au transformat un templu budist în biserica Sfintei Sofii. Petru cel Mare a trimis, în 1715, o echipă misionară care a încercat să convertească chiar pe împăratul chinez. În anul 1732, misiunea avea preoţi, cateheţi şi o mânăstire. În timpul revoltei boxerilor din 1900, 222 de martiri chinezi şi-au dovedit tăria credinţei lor ortodoxe. Înainte de cel de al doilea război mondial, 200.000 ortodocşi ruşi şi chinezi trăiau în China şi aveau un arhiepiscop la Pekin, o facultate de teologie la Şanhai, nenumărate comunităţi şi şcoli. În timpul de faţă o importantă comunitate ortodoxă chineză se adaptează noilor condiţii ale ţării.

Misiunea în Japonia.

În anul 1861, călugărul Nicolae Kassatkin (1836-1912) a fost trimis ca preot al consulatului rusesc din Hacodate. După ce a învățat limba japoneză, a tradus repede textele liturgice în japoneză, și astfel s-a format o comunitate în jurul luminii slujbelor liturgice. Un preot păgân, Paul Savab, atras de frumusețea slujbelor, s-a convertit la creștinism, iar ginerele său va ajunge, în anul 1941, primul episcop creștin japonez. Arhimandritul Nicolae, sfințit episcop de Tokio, în 1891, avea 20.000 de credincioși cu 33 de preoți, 146 cateheti și numeroși profesori, toți japonezi. Acum, sub conducerea episcopului Irineu, există 40.000 de ortodocși japonezi, cu școală de teologie la Tokio, 70 preoți și 194 de comunități.

Misiunea în Coreea.

Un post misionar a fost întemeiat, în 1900; către 1914, 9 preoți misionari slujeau la 4000 de convertiți cu o importantă lucrare medicală și pedagogică. În timpul de față, o comunitate în întregime coreeană cu o biserică la Seul este sub jurisdicția exarhului de Constantinopol, din America.

Misiunea în Grecia.

Misiunea din lăuntrul Greciei actuale are o însemnătate aparte. Renașterea vieții spirituale în Grecia se vădește mai cu seamă într-o serie de frății însuflețite de un nobil duh misionar.

În primul rând, trebuie menționată *Apostoliki Diakonia* (slujirea apostolică). La îndemnul arhiepiscopului Atenei, mitropolitul Hrisostom și al urmașului său, mitropolitul Damaschinos, acest organism a fost întemeiat în 1934, iar conducerea lui a fost încredințată unui teolog laic, profesorul Vasile Vellas. Această instituție se ocupă cu formarea mai adâncă a clerului, de educația religioasă a tineretului grec, de inițierea în viața liturgică a credincioșilor, de restaurarea ideii clasice despre femeia creștină, chemată la noi sarcini, în condițiile lumii moderne. O atenție deosebită a fost dată predicării. Pe lângă predicatorii pregătiți și plătiți de stat, *Diakonia* formează misionari ajutători (în cea mai mare parte dintre tinerii teologi laici) și îi trimite, cu aprobarea episcopilor, în misiune în lăuntrul țării. O școală la nivel înalt din Atena formează cadrele de cateheți și aceștia acoperă nevoile didactice ale seminariilor catehetice. Scopul lor este să cuprindă viața extrașcolară a tinerilor elevi și studenți. Emisiunile la radio, predicarea scrisă, peste 600 de cateheți, bărbați și femei (dintre care numai 240 preoți)

desfășoară o muncă pedagogică nemăsurată. Există și o școală a diaconițelor care pregătește ajutoare pentru preoți în activitatea lor parohială.

Frăția *Zoe* grupează preoți și laici celibatari (150 de membri), se ocupă cu problemele laicatului și ale sacerdoțiului împărătesc al credincioșilor (profesorul Trempelas, părintele Kotzonis). Membrii laici ai acestei frății lucrează ca predicatori, cateheți, educatori și misionari. Frăția se silește din răsputeri să aprofundeze viața liturgică și, în fiecare an, adună pe toți membrii ei, timp de o lună de zile spre a duce o viață monastică, în rugăciune și meditație.

Trebuie să mai menționăm și "Uniunile creștine ortodoxe" și o mișcare printre intelectualii universitari - Aktines (Razele)[139].

139. Ca să ne dăm seama de situația actuală a Ortodoxiei, vom face o expunere sumară și desigur foarte aproximativă. Cifra totală a ortodocșilor se ridică la aproape 170-180 de milioane. Biserica Ortodoxă din Rusia (Patriarhul Alexei) numără cu aproximație între 45-90-125 milioane de credincioși, 15.000 de parohii, 30.000 de preoți, 70 de episcopi, 2 facultăți de teologie și 8 seminarii, 80 de mănăstiri. Biserica rusă din diaspora este împărțită în trei jurisdicții. Cea mai importantă este cea a mitropolitului Vladimir (Paris); exarhul patriarhatului din Constantinopol. Apoi jurisdicția sinodului din Karlowitz (Mitropolitul Anastasie, la Matiopac, Statele Unite). În al treilea rând, cea a patriarhatului din Moscova. La început, numărul total al emigranților se ridica aproape la 3 milioane. Biserica din Grecia (Sinodul prezidat de Arhiepiscopul Atenei) are aproape 7 milioane de credincioși și 67 de mitropolii; Biserica din România (Patriarh Justinian): 14 milioane; Biserica din Bulgaria (Patriarh Chiril): 6 milioane; Biserica din Serbia (Patriarh Gherman): 8 milioane; Biserica autocefală din Polonia: o jumătate de milion; Biserica din Georgia (Catolicos Melchisedec): aproape 2 milioane și jumătate; Biserica autocefală din Cehoslovacia (Mitropolit Ioan): 300.000; Biserica din Cipru (Mitropolit Macarios al III-lea): 400.000; Biserica din Albania (Arhiepiscop Paisie): 215.000; Biserica din Finlanda (Arhiepiscop Herman sub jurisdicția Constantinopolului): 80.000; în Ungaria, aproape 50.000 de ortodocși; înainte de 1945, mitropolia Estoniei avea 200.000, iar cea a Letoniei 185.000. Patriarhatele orientale: patriarhia de Constantinopol (Patriarh Atenagoras) își exercită jurisdicția peste 105.000 de ortodocși din Turcia, 170.000 de ortodocși din insulele Dodecanez și peste grecii din afara Greciei; insula Creta (o jumătate de milion); arhiepiscopia Europei centrale la Londra (70.000), o mitropolie pentru Australia și Noua Zeelandă (15.000); provincia bisericească din America (400.000); Muntele Athos și insula Patmos.

Patriarhia Antiohiei are jurisdicție peste 157.000 ortodocși sirieni și 130.000 ortodocși libanezi, peste comunitățile din Irak și din Iran.

Patriarhia din Ierusalim are sub jurisdicția sa 10.000 de ortodocși în Transiordania și 40.000 în Palestina.

Patriarhia din Alexandria are 20.000 de ortodocși în Egipt și 150.000 în Africa (o comunitate ortodoxă de indigeni există și în Uganda).

Arhiepiscopia din Sinai conduce comunitatea mănăstirească din mănăstirea Sfânta Ecaterina, din Muntele Sinai.

(Situația prezentată în această notă era valabilă în 1965, anul apariției acestei cărți, n. trad.)

Partea a treia

CREDINȚA BISERICII

CAPITOLUL I

CAPITOLUL I

Dogma

Cuvântul grecesc δόγμα înseamnă adevăr indiscutabil; în Fapte, dogmele sunt "hotărârile" luate de apostolii și bătrânii din Ierusalim (*Fapte 16, 4*). Pentru Părinți, dogmele exprimă "învățătura Domnului și a apostolilor"[1]. Sevă de viață făcătoare a Scripturilor, orice dogmă trebuie să se reazeme pe textul sfânt și să justifice astfel această expresie a Părinților: "dogmele dumnezeiești", "evanghelice".

"Stâlp și temelie a adevărului" (*I Timotei 3, 15*), Biserica mărturisește dogmele și ne încredințează că sunt revelate, de unde și numele de "dogmele Bisericii". Dogmele sunt adevăruri cu o valoare absolută, ele sunt elementele constitutive și normative ale credinței: *regula de credință*.

Canonul întâi al Sinodului al IV-lea proclamă: "Cel care nu primește și nu mărturisește dogmele credinței să fie anatema: excomunicat". Când cineva se desparte de mărturisirea comună, se trezește deodată în afară, își dă seama el însuși că nu mai face parte din Biserică. Acesta este înțelesul anatemei, care nu este nicidecum o pedeapsă (deoarece nu poți să-l pedepsești pe cel ce este în afară de Biserică), ci o proclamare a rupturii care s-a produs: "Acești oameni se osândesc ei înșiși" (*Tit 3, 11*). Cu toate acestea nu este nici acel "*herem*" iudaic, blestemul activ; odată ce s-a constatat ruptura, Biserica se roagă: "Treime Sfântă! Fă-i să se întoarcă la împărtășirea adevărului Tău celui veșnic".

Întărite cu sângele martirilor, dogmele se referă numai la chestiunile de viață sau de moarte, așa cum se spune la sfârșitul Evangheliei Sfântului Ioan: nu s-au scris toate, dar ceea ce a fost descoperit este de ajuns ca să fie cineva mântuit, este "unicul necesar" al Împărăției. De aceea când un neofit intră în Biserică mărturisește simbolul credinței și spune "Crezul", iar un candidat la demnitatea episcopală mărturisește credința ortodoxă sub o formă explicită și completă. Pe de altă parte, în fața valurilor crescânde ale învățăturilor greșite, Biserica a trebuit, de la începutul existenței sale, să apere puritatea și integritatea tezaurului

1. Sfântul Ignatie, *Magn. XIII*.

dogmatic şi să opună oricărei erezii *consensul* scaunelor apostolice. Cu toate acestea, dacă teologia trinitară a Fericitului Augustin a progresat în Apus, de la început, cu cea mai mare încredere în inteligenţa omenească, dimpotrivă, gândirea grecească se adânceşte în tăcerea apofatică în faţa Misterului. Capadocienii apără formula dogmatică, fără să o expliciteze; ei nu vorbesc de taina trinitară decât în operele lor polemice. Sfântul Ilarie exprimă perfect această necesitate: "Răutatea ereticilor şi a defăimătorilor ne sileşte să facem lucruri neîngăduite, să ne cătărăm pe vârfuri de neajuns, să vorbim despre subiecte de negrăit, să căutăm explicaţii nepermise. Ar trebui să fie de ajuns să împlinim numai cu credinţa ceea ce am învăţat, adică să ne închinăm Tatălui şi odată cu El să-L cinstim pe Fiul şi să ne umplem de Duhul Sfânt. Dar iată că suntem siliţi să folosim cuvântul nostru smerit pentru taina cea mai cu neputinţă de cuprins şi grăit. Greşeala altora ne aruncă şi pe noi înşine în alta, aceea de a expune hazardului unei limbi omeneşti tainele pe care ar fi trebuit să le ascundem în religia din sufletele noastre"[2]. Sfântul Ioan Hrisostom spune că din pricina slăbiciunii noastre avem Evangheliile scrise, deoarece venirea lui Hristos este de ajuns să-i schimbe pe toţi oamenii şi să-i pecetluiască pentru totdeauna.

Cu toate că delimitează adevărul şi minciuna, dogma are întreaga ei capacitate pozitivă de afirmare. Din "memoria" harismatică a Bisericii vin cuvintele inspirate pentru a circumscrie corect tainele Cuvântului. Pe lângă poezia liturgică şi cuvântul metaforic al omiliilor, Biserica creează limba metalogică, antinomică a dogmelor înzestrate cu o precizie uimitoare. Nu este nici o dată vorba de filosofie pură, chiar religioasă, pentru că dogmele nu se întemeiază pe idei, ci pe realităţile divine şi conturează o "icoană" verbală sesizând "cuvântul lăuntric" aşa cum icoana surprinde "forma lăuntrică". În raport cu logica şi cu gândirea, orice dogmă este *simbolică*; totalitatea dogmelor constituie simbolul credinţei, sinteza antitipurilor realităţilor existente.

1. Aspectul apofatic al dogmei

Atunci când mărturisim o dogmă, trebuie să avem totdeauna în vedere principiul teologiei apofatice. Orice afirmaţie omenească este şi o negaţie a ei însăşi, pentru că ea nu ajunge niciodată la realitatea ultimă, este dincoace de plinătate, şi tocmai această incapacitate totală duce la negarea ei însăşi. "Omul nu poate să Mă vadă, şi de M-ar vedea ar muri" (*Exod 33, 20*), înseamnă pentru Sfântul Grigorie de

2. P.G. 36, 141 B.

Nisa pericolul mortal de a *limita* pe Dumnezeu prin definiţii omeneşti. "Cugetele Mele nu sunt cugetele voastre... căile Mele sunt înalte, mai presus de căile vostre" (*Isaia 55, 8-9*), iar "nebunia pentru Dumnezeu este mai înţeleaptă decât înţelepciunea oamenilor" (*I Corinteni 1, 25*). Cel "cu totul altul" al lui Dumnezeu nu are o scară de comparaţie: în transcendenţa Sa radicală, El este deosebit de lume în totalitatea sa şi fără nici o excepţie. Dar pe de altă parte, Dumnezeu transcende, în manifestările Sale, propria Sa transcendenţă. Harul revelează limitele creatului, pe care el însuşi le depăşeşte imediat, tocmai pentru că este har, dumnezeiască iubire de oameni. Sfântul apostol Pavel ne învaţă că "Dumnezeu nu este decât *da*". Da-ul omenesc se plasează în lăuntrul acestui "da" dumnezeiesc la întrupare, şi acesta este *da*-ul teandric al lui Hristos, "înţelepciunea lui Hristos", locul Înţelepciunii lui Dumnezeu.

Astfel cugetările omeneşti sunt nepotrivite, pentru că orice cuvânt omenesc este contradictoriu prin faptul că depăşeşte neîncetat ceea ce exprimă (orice gândire enunţată, fixată, obiectivată este o minciună prin sărăcia ei)."Coincidenţa contrariilor" nu se efectuează decât în Dumnezeu. De aceea dogmele nu sunt chiar "cuvinte omeneşti", legea identităţii şi a contradicţiei nu este normativă aici, ea nici măcar nu este aplicabilă. Astfel, Dumnezeu este Unul şi Întreit în acelaşi timp, dar El "nu este nici triada şi nici monada,aşa cum le cunoaştem noi prin numere"[3]; cele două firi se unesc într-o singură ipostasă dumnezeiască a lui Hristos; nu mai este apostolul Pavel, ci Hristos trăieşte în el; din toate se vede că nu este acelaşi *sau* altul, ci acelaşi *şi* altul deodată. În această lume a evidenţelor pure, *tertium* este totdeauna *datur*, dar ca să-l înţelegem trebuie să trecem prin *metanoia* evanghelică. Pe planul cunoaşterii, aceasta înseamnă o schimbare intelectuală în sensul cel mai puternic al cuvântului şi care coboară până la rădăcinile tuturor facultăţilor sufletului nostru. Harul primit la botez ne ajută, el restaurează "chipul" şi în felul acesta condiţionează metoda isihastă în aspiraţia sa spre restaurarea integrităţii naturii adamice, a receptivităţii sale deschise în întregime la răspunsul necreat. Lucrarea esenţială a isihasmului, *interiorizarea*, se înfăţişează ca întoarcere în sine, o reintrare în sine, *o enstază*, pentru a înţelege prin această purificare (*catharsis ascetic*) ceea ce a fost creat şi rămâne "afundat în negura patimilor" (Sfântul Simeon), "strălucirea supranaturală a sufletului nostru" (Sfântul Grigorie Sinaitul) şi originala noastră "identitate cu lumina cerească a Arhetipului nostru nestricăcios" (Sfântul Macarie).

Transcendenţa neapropiată a lui Dumnezeu - alteritatea dumnezeiască absolută - înlătură radical orice coincidenţă sau identificare panteistă şi chiar panenteistă a sufletului şi a Dumnezeului religiilor ori-

3. Dionisie, *Div. nom.*, 13; P.G. 4, 412 C.

entale. Totuşi Dumnezeu personal, şi tocmai pentru că este personal, Creatorul omului după chipul Său, nici nu absoarbe şi nici nu micşorează sufletul, ci îl îndumnezeieşte prin prezenţa Sa. Harul este un scop pe care nu-l atingem niciodată şi el nu presupune nici un amestec, chiar la limitele sale. De aceea *metanoia*, prin puterea sa de pocăinţă, distruge înainte de toate aspiratia luciferică la o stare similară fiinţei dumnezeieşti. "Epectaza" - tensiune - a Sfântului Grigorie de Nisa este un avânt al credinţei care depăşeşte timpul şi face să străbaţi chiar eternitatea fără să te opreşti vreodată sau să te saturi[4]. Evagrie Ponticul a exprimat admirabil marele adevăr al isihasmului, astfel: Dumnezeu este izvor şi Scop al oricărei cunoaşteri pentru că este *Incognoscibil* şi singur Inteligibil. Dar ca şi lui Moise, Dumnezeu nu îngăduie să fie văzut decât refuzând vederea Lui[5]. Inteligenţa logică nu poate să-L înţeleagă pe Dumnezeu decât prin "concomitenţele inteligibile". Or, modul fundamental al greşelii este "*identificarea prematură*"[6]. Intelectul unit cu inima şi readus astfel la puritatea sa preconceptuală depăşeşte ratiunea discursivă (dianoia), părăseşte armoniile judecăţilor (metoda scolastică) şi postulează supraînăltarea la nişte nivele mereu mai adânci decât el însuşi, până ce devine el însuşi "locul lui Dumnezeu". Orice reuşită este mai putin actul inteligenţei cuprinzând şi pătrunzând obiectul său, cât actul lui Dumnezeu care pătrunde inteligenţa şi o face deiformă, şi prin aceasta, adică prin adevărul care o depăşeşte, aratând-o că este fără început şi fără sfârşit. Dar ea nu subzistă în functia de a contempla Neînţelesul, decât în măsura în care ea se depăşeste şi nu-şi mai aparţine deloc.

Deus absconditus este de neajuns nu din cauza cunostinţelor noastre mărginite, ci *în El însusi*; aşa este natura libertătii dumnezeieşti,ca în ultima analiză să rămână tainică, nemărginită, transcendentă. Acesta este pentru noi întreg sensul deosebirii dintre Fiinţa inaccesibilă şi Energiile necreate dar participabile. Sinteza dintre interioritatea mintii omeneşti, unde întâlneşte Mintea, şi transcendenţa absolută a lui Dumnezeu, esentialul experientei mistice corecte, nu este o sinteză speculativă, ci lucrătoare, iar antinomia conceptuală ireductibilă este păstrată: "datorită acestei necunoaşteri care cunoaşte tocmai dincolo de orice înţelegere"[7] Dumnezeu nu este Unul plotinic, nici Unul, nici Multiplul, ci Unul şi Întreit în acelaşi timp. Dumnezeu-Monadă şi Unitate al lui Origen nu este decât absolutul filosofilor. "Noi putem să ajungem la Dumnezeu, nu la ceea ce este, ci la ceea ce nu este El"

4. După Origen, căderea îngerilor s-a datorat închipuirii lor că s-au săturat, săturării lor de bine, nevoii lor de schimbare. *Despre principii*, I, 3, 8.
5. Sfântul Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*.
6. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster, 1934.
7. Sfântul Dionisie, P.G. 3, 1001.

(Clement Alexandrinul)[8]. Dumnezeu fiind "mai presus decât fiinţa însăşi"[9] (Ioan Damaschin), cuvintele noastre nu se aplică decât la "ceea ce înconjoară" pe Dumnezeu. Numai harul Iubitorului de oameni lucrează o întâlnire adevărată între Dumnezeu, Care coboară în "numele" Lui, în lucrările Lui, şi omul care se înalţă în "uniri". În această lumină, dogmele apar în adevărata lor semnificatie: forma lor negativă face relativă orice teologie a conceptelor, de fapt "teologie a simbolurilor", iar pe de altă parte, forma lor pozitivă postulează schimbarea, *metanoia* minţii omeneşti în faţa întunericului, irizări ale luminii dumnezeieşti. Sfântul Simion Noul Teolog ne învaţă că, în cele din urmă, teologul este îndreptat spre "teologia nespuselor tăceri", spre Linişte plină de Cuvântul; dogmele - cuvinte dumnezeieşti - o descoperă şi indică drumul urcărilor.

2. Evoluţia dogmelor

Cu era apostolică, revelaţia s-a închis, dogmele nu adaugă nici un conţinut nou Scripturii. Nu există nici un progres dogmatic substanţial, ci numai o alegere a formulării adevărurilor consemnate în Biblie. Aşadar evoluţia constă numai într-o explicare şi o precizare, într-o dezvoltare a germenului. Sfântul Vincent spune precis: "Învaţă aceleaşi lucruri pe care le-ai învăţat şi tu. Vorbeşte într-un fel nou, dar nu spune noutăţi"[10]. Enciclica patiarhilor răsăriteni, din 1848, confirmă: "La noi, nu s-au putut introduce inovatii, nici de patriarh, nici de sinoade; pentru că trupul întreg al Bisericii...[11] vrea ca dogma să fie veşnic neschimbată şi conformă cu cea a Părinţilor"[12]. La unii teologi apuseni, deosebirea precisă dintre epoca apostolică a dogmelor şi timpurile post-apostolice ale interpretărilor se pierde în principiul "adevărurilor ascunse". După ei, dogmele pot să conţină "implicit" adevăruri noi. Or, textul din Galateni 1, 8: "dacă noi înşine, sau un înger din cer v-ar vesti o altă Evanghelie decât aceea pe care v-am vestit-o, să fie anatema!", este categoric. Tot astfel şi Părinţii Sinodului al V-lea ecumenic declară: "Noi păstrăm aceeaşi credinţă pe care Domnul Iisus Hristos a transmis-o apostolilor Săi şi prin ei Sfintelor Biserici şi pe care Părinţii şi dascălii au transmis-o poporului". "Cel care adaugă sau taie ceva din învăţătura Bisericii să fie anatema", zic Părinţii

8. P.G. 9, 109 A.
9. P.G. 94, 800 B.
10. *Common.* I, 22.
11. Poporul lui Dumnezeu în întregimea sa, în care intră şi ierarhia.
12. Mansi, t. XL (1909), c. 407-408.

Sinodului al VII-lea. Dogmele sunt "analiza a ceea ce a fost spus", spune și Sfântul Irineu[13].

Biserica "alcătuiește dogmele sale cu ajutorul cuvântului duhovnicesc, ceea ce pescarii cei simpli (apostolii) învățau cu cuvinte simple"[14]. Formule care conțin accentele eternității, ele reunesc noțiuni - limite și zugrăvesc icoana verbală a adevărului. Eforturile eroice ale Părinților martiri arată că dogmele sunt cuvintele crucificate: "Judecata judecății", unde Înțelepciunea lui Dumnezeu și-a făcut lăcaș. Biserica ne inițiază în gândirea sa eonică din trecut prin epicleza universalității: "Părutu-s-a Duhului Sfânt".

3. Cărțile simbolice

Ortodoxia nu are "cărți simbolice". *Professio fidei tridentinae*, cele "39 Articole" ale anglicanilor, *Formula concordiae* a luteranilor, acea *Confession* a Reformaților sunt roadele târzii ale epocii Reformei și Contra-Reformei din Apus. Ele sunt o dovadă a frecventei confuzii care se face între dogme și interpretarea lor pur teologică, scolastică, și vădesc tendința periculoasă de a impune un sistem teologic normativ (augustinism, nominalism, tomism, integrism, fundamentalism). Ortodoxia apără și îngăduie cea mai mare libertate a părerilor teologice în limitele tradiției unice[15]. Biserica depășește orice școală, dar, în același timp le cuprinde pe toate. Dar nici un fel de text, în afară de definițiile dogmatice ale sinoadelor, nu poate pretinde vreodată că are valoare "simbolică". Dogma este de-ajuns și, în calitatea ei de cheie a învățăturii, înlătură orice monotip sau "linie generală" în teologie.

Ortodoxia are următoarele *texte* propriu-zis dogmatice: 1) *Crezul* Niceo-Constantinopolitan. Sinodul al treilea ecumenic (canonul 7) interzice să avem vreo altă mărturisire de credință, sau să ne atingem cumva de textul socotit sfânt. Sinodul al doilea (canonul 1) redactase definitiv textul simbolului de credință și-l proclamase ca text de care nu ne putem atinge. Sinodul al patrulea și al șaptelea întăresc solemn aceste canoane. Textul simbolului niceo-constantinopolitan a înlocuit toate simbolurile locale. Roma a venerat mai departe vechiul ei simbol de la botez, numit "simbolul apostolilor", care a rămas *Crezul* catehetic occidental, dar care nu a fost folosit în Răsărit. Mitropolitul Marcu din Efes nu i-a recunoscut originea apostolică, la sinodul de la Florența, și

13. *Adv. haereses* I, 10, 3.
14. Slujba celor Trei Dascăli..
15. În teologia rusă, spre exemplu, Tareiev, Mitropolitul Antonie, Păr. S. Bulgakov, Ternavțev reprezintă lumi de gândire foarte personale.

așa cum se înfățișează în redactarea lui actuală se pare că aparține sec. IV, fiind simbolul baptismal al Romei[16].

2) Definițiile dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice.

3) Textele dogmatice ale celor nouă sinoade locale și ale "Instituțiilor apostolice" primite și confirmate la Sinodul al șaselea (canonul 2) și la al șaptelea (canonul 1).

4) Textele sinoadelor din Constantinopol, din 861 și 879, și cele din secolul XIV (1341-1351) cu privire la doctrina Sfântului Grigorie Palama despre lucrările dumnezeiești.

Mai putem menționa și textele venerate, dar fără puterea de constrângere a dogmelor: Simbolul Sfântului Grigorie Taumaturgul (sec. III) cu doctrina trinitară expusă lămurit (acest simbol a primit acordul Sinodului al șaselea, canonul 2); simbolul Sfântului Atanasie, numit "Oricine" (din sec. V; textul latin conține *Filioque*); mărturisirea de credință a Sfântului Ioan Damaschin; mărturisirea foarte precisă a credinței ortodoxe pe care o face episcopul, când este hirotonisit. În fine, unele texte de natură dogmatică, respectate dar fără vreo autoritate normativă: *Mărturisirea* lui Petru Movilă, puternic impregnată de teologia latinizantă a Kievului, din sec. XVII și XVIII[17]; *Mărturisirea* patriarhului Dositei al Ierusalimului, primită de Sinodul din Ierusalim, din 1672; ea a fost trimisă Bisericii anglicane și Sinodului Bisericii rusești, cuprinsul este de natură polemică (contra teologiei Reformei); *Catehismul cel mare* al Mitropolitului Filaret al Moscovei, primit pentru învățământul din școli (redactarea definitivă a fost aprobată de sinod, în anul 1879).

4. Simbolul credinței

De la început, trebuia să se extragă ceea ce era esențial din tradiția orală, iar mai târziu din cele dintâi scrieri, ca să se formuleze un text normativ al credinței și o regulă care să răspundă trebuințelor catehizării. Trebuia găsită axa mesajului, inima lui[18], care să mărturisească despre originea sa apostolică și, în fața textelor locale, să-l înzestreze cu autoritatea tradiției universale. Conținutul normativ trebuia să stea la

16. A se vedea: Dom Connolly, S. Augustin, *Sermones de Symbolo*, 240.
17. În grecește și în latinește, la Kimmel, Ienae 1843; traducerea nouă în "Orientalia Christiana", vol. X., nr. 39, Roma-Paris, 1927.
18. Reformatorii au reproșat simbolurilor că nu conțin "justificarea prin credință".

același nivel cu Noul Testament. Astfel, Tertulian pune originea formulei botezului în Hristos însuși și o numește "jurământul pe drapelele creștine"[19]. A apărut chiar o legendă cu contribuția directă a celor doisprezece apostoli la textul *Crezului*[20].

Sfântul Irineu vorbește de "regula adevărului" pe care un neofit o primește la botez, ceea ce dovedește deja existența unei liturghii a botezului[21]. Curând orice botez este precedat de *traditio et redditio symboli* sub forma unui chestionar la botez - care efectua o integrare *de fide*. Afară de aceasta, chemarea Numelui constituia formula curentă a exorcismelor, iar la mărturisirea cetățenească Κύριος Καισαρ, Biserica răspundea prin gura martirilor cu Κύριος Χριστός. Misiunea Bisericii cerea din partea lui o mărturisire absolut precisă: "un singur Tată... un singur Domn, Iisus Hristos" (*I Corinteni 8, 6*).

Mărturisirea hristologică sau bipartită presupune totdeauna mărturisirea completă trinitară. Aceasta nu apare ca o încoronare a unei evoluții progresive, ci este subînțeleasă chiar de la început. Desigur, în Simboluri, hristologia este partea cea mai dezvoltată, deoarece hristologia răspunde faptului central al întrupării, care ne aduce revelația deplină. Dar formula trinitară, ajungând dominantă, reînviază particularitățile locale ale vechilor formule și arată *norma*. Teologia răsăriteană, mult mai sintetică, afirmă în doxologiile și în liturghia sa predominarea clară a numelui Sfintei Treimi. "Nespusele suspine" ale vieții creștinești nu se opresc nici la Hristos[22] nici la Duhul Sfânt, ci sunt duse mai departe înaintea Tatălui, căci acesta este sensul precis al "memorialului" liturgic.

19. *Adv. Praxeam* 2, 30.
20. Constituțiile Apostolice, VI, 14. Legenda a fost spulberată de umanistul Laurențiu Valla, Erasm; a se vedea și lucrările mai noi ale lui Caspari și Kattenbusch (1900), Oscar Cullmann, *Les premières confessions de la foi chrétienne*. Paris, 1943; J.N. Kelly, *Early Christian Creeds*.
21. *Adv. haereses*, I, 9, 4.
22. După sinodul de la Lion, din 1274, nu există decât o singură revărsare a harului, harul lui Hristos al cărui Duh este Duhul Sfânt. Pentru Răsărit, harul Fiului ne duce la harul Duhului Sfânt și la lucrările îndumnezeitoare care vin de la Sfânta Treime. Ortodoxia este absolut triadocentrică.

CAPITOLUL II

Sarcina dogmatică a Sinoadelor și moștenirea lor

Aruncând o privire retrospectivă asupra tuturor sinoadelor, vedem că ele zugrăvesc icoana dogmatică a revelației. Unitatea profundă a acestei viziuni are, totuși, accente deosebite. Importanța primordială revine definiției consubstanțialității Fiului cu Tatăl,de la Sinodul de la Niceea, dogmei de la Calcedon, a unității celor două firi în ipostasa dumnezeiască a Cuvântului, precizării sinodului din sec. XIV, de la Constantinopol, privind doctrina palamită despre lucrările divine îndumnezeitoare.

Ca să ne facem o idee corectă despre dezvoltarea conștiinței dogmatice, trebuie să luăm în considerație fondul împrejurărilor istorice din care se desprind ele, ca și distanța enormă dintre dogmă, adevăr cristalizat, definit și proclamat, și *teologia* epocii în care s-a pus problema dogmatică. Părinții au intrat în dialog cu ereticii și, prin lucrarea credinței lor care a mers până la martiriu, s-au îndreptat spre ivirea adevărului.

De la început, în centrul discuțiilor s-a situat întruparea sub aspectul ei soteriologic: *Cur Deus Homo?* - pentru ce Dumnezeu S-a făcut om? Aceasta este întrebarea de viață sau de moarte, adică o teologie a mântuirii în plină dramă și în plină istorie. Taina aceasta este înainte de toate hristologică, fără să fie cu toate acestea pan-hristică. Punctul de plecare al acestei gândiri își are originea în unele teologii stângace, care căutau să împace monoteismul moștenit din Vechiul Testament cu credința în dumnezeirea lui Hristos, iar Hristos apărea ca un om *adoptat* de Dumnezeu (Teodat, Artemon, iar mai târziu Pavel din Samosata și nestorianismul), sau concepția celor "două nume și o singură persoană", în care Hristos nu era decât o *modalitate* - de a fi - a Tatălui (modalism, dinamism, patripasianism: Noet, Praxeas, Sabelie). Pentru rațiunea omenească este totdeauna mai logic să urmeze monoteismul iudaic, teismul lui Aristot, chiar panteismul stoic sau emanantismul lui Plotin. Dogma trinitară, în care Dumnezeu este unul și întreit totodată, *răstignește* rațiunea, pentru că adevărul ei se înfige ca un pumnal și

va constitui totdeauna aceeaşi formulă de "scandal" pentru greci[23] şi de "nebunie" pentru iudei: în adevăr, "Hristos cel răstignit este judecata judecăţilor".

Cuvântul ὁμοούσιος - de o fiinţă - gloria primului Sinod - eliminase şi condamnase erezia lui Arie[23bis]. Întors spre Dumnezeu, în dumnezeirea Sa, Fiul unul născut este de o fiinţă cu Tatăl: "Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat, din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, cela ce este de o fiinţă cu Tatăl". După Sfântul Atanasie[24], marii capadocieni (Sfântul Vasile şi cei doi Grigorie) elaborează teologia trinitară în vădit progres faţă de terminologia de la Niceea: o fiinţă în trei ipostase şi accentuează deofiinţimea Duhului Sfânt cu Tatăl[25].

Dar acest răspuns va pune următoarea întrebare dogmatică cu privire la omenitatea lui Hristos: ce înseamnă "Cuvântul S-a făcut trup?". Apolinarie, episcop de Laodiceea, alunecă spre erezie: el nu admite că Hristos are un suflet omenesc raţional, acesta este înlocuit de Cuvântul dumnezeiesc. Sfântul Grigorie de Nazianz ripostează energic apărând integritatea firii omeneşti a lui Hristos care "nu mântuieşte decât ceea ce asumă". Dar problema se adevereşte extrem de complexă şi spinoasă. Dialectic, teza este prezentată de şcoala din Alexandria (Panten, Clement, Origen, Chiril), iar antiteza, de şcoala din Antiohia (Lucian, Teodor de Mopsuestia, Ioan Hrisostom, Teodoret din Cir). Alegorismul mistic al alexandrinilor (care pluteşte pe lângă apolinarism şi monofizism) se opune exegezei literale cu tendinţă moralizantă a antiohienilor (care plutesc pe lângă arianism şi nestorianism). Aceştia se închid într-o oarecare neclaritate, datorită neîncrederii lor în dialectică, vitală totuşi, şi stau între tradiţia biblică şi raţiunea dogmatică. Accentul va cădea fie, în Alexandria, pe unitatea firilor în Hristos şi, în cele din urmă, se produce o fuziune monofizită, picătura (omenitatea) se dizolvă în ocean (în divinitate), fie, în Antiohia - spre a se salva deplinătatea omenească, accentul căzând pe deosebirea radicală a celor două firi, care mergea chiar până la despărţirea acestora (Nestorie). După Sfântul Chiril al Alexandriei, Hristos, în uniunea ipostatică este Unul, rezultând (ἐκ) din cele două firi; Antiohia, dimpotrivă, merge până la dualitatea celor două Persoane existând într-o ipostasă complexă (numai acordul moral al celor două Persoane).

23. Sfântul Maxim, P.G. 90, 408 D.

23 bis. Preot din Alexandria şi ucenicul lui Lucian din Antiohia, Arie învaţă că Cuvântul, străin de fiinţa Tatălui, a fost scos de El, în timp, din nefiinţă.

24. Consubstanţialitatea, temelia îndumnezeirii mântuitoare a omului: "Dumnezeu S-a făcut om ca noi să devenim dumnezei". *Contra păgânilor şi despre Întruparea Cuvântului. Contra arienilor.*

25. *Despre Duhul Sfânt* al Sfântului Vasile, cele cinci *Cuvântări teologice* ale Sfântului Grigorie de Nazianz, *Cuvânt catehetic* al Sfântului Grigorie de Nyssa.

După condamnarea "macedonienilor" (care negau dumnezeirea Sfântului Duh), la Sinodul al doilea (381), şi a lui Nestorie (Antiohia) la cel de al treilea (431), Sinodului al patrulea de la Calcedon (451) îi revine gloria sintezei dogmatice. Acesta se bazează pe *Dei et hominis una persona*, formula papei Sfântul Leon, din scrisoarea sa către Flavian al Constantinopolului (*Tomul către Flavian*). El proclamă existenţa a două firi în Hristos, firea dumnezeiască şi omenească, deosebite şi perfecte, unite fără amestecare, nici schimbare, nici despărţire, într-o singură Persoană sau Ipostas al lui Dumnezeu Cuvântul. Impasul în care s-au închis cele două şcoli antagoniste Alexandria şi Antiohia, arată în chip lămurit că orice raţionament omenesc, în legătură cu realităţile dumnezeieşti, are o limită. Răspunsul vine de la Dumnezeu, ca un miracol, sub forma unui cristal dogmatic limpede şi simplu. Acest răspuns nu era o sinteză teologică (cu atât mai puţin o sinteză filosofică de tipul triadelor lui Hegel), ci *dogmatică*, mai presus de orice analiză teologică imposibilă, o definiţie-limită. Aceasta explică lunga rezistenţă a monofizismului sirian şi egiptean sub forma atenuată (şi acum actuală în Bisericile nestoriană şi iacobită) care a luat forma eretică a *monotelismului* (o singură voinţă în Hristos); marele apărător al diotelismului a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul. După ce Sinodul al cincilea ecumenic (553) a condamnat în *Trei Capitole* (scrieri de Teodoret, Teodor şi Ibas) tendinta nestoriană, Sinodul al şaselea condamnă monotelismul şi defineşte existenţa celor două voinţe în Hristos. Voinţa omenească urmează *în chip voit* voinţa dumnezeiască. După Sfântul Ioan Damaschin, cel care doreşte este unul, şi, prin aceasta, obiectul dorinţei este în mod egal unul. Marele adversar al monofiziţilor, Leonţiu din Bizanţ, a introdus cuvântul "enipostaziere": firea omenească a fost "enipostaziată" în Ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului.

Cu toate acestea, toate definiţiile sinodale, mântuitoare în cel mai înalt grad, nu puteau răspunde încă tuturor întrebărilor şi mai ales acesteia: în ce fel acelaşi ipostas trăieşte în cele două firi? Soluţia clasică şi simplistă este absolut incompletă: omenitatea lui Hristos suferă, iar dumnezeirea face minuni. În mod vădit ea taie şi separă chiar misterul unităţii şi, excesiv de raţională, ea trece pe alături de adevărul veşnic antinomic. Ea se opreşte înaintea lui Dumnezeu *şi* omului şi suprimă taina însăşi a lui *Dumnezeu-Om*. Doctrina numită *comunicatio idiomatum* sau *perihoreza* (Sfântul Ioan Damaschin), o atinge mai de aproape, în sensul că ceea ce este dumnezeiesc pătrunde firea omenească şi o îndumnezeieşte, dar întrebarea rămâne deschisă în privinţa acţiunii reciproce a firii omeneşti asupra celei dumnezeieşti. Autorul necunoscut al scrierilor intitulate *Ierarhia cerească*,

Ierarhia bisericească și *Teologia mistică*, care a exercitat o influență considerabilă în Orient și Occident, traduse în limba latină de Scot Erigena, în 850, și pe care le-a prezentat sub numele lui Dionisie Areopagitul (apărute în spațiul sirian, la sfârșitul secolului V), acest autor, oricare ar fi el, dă o expresie absolut fericită *lucrării teandrice* divino-umane (*Scrisoarea a IV-a către monahul Gaios*): aceasta exprimă diunitatea celor *două voințe* și *două libertăți* într-o singură lucrare. Cele două naturi se unesc într-o singură conștiință teandrică, conștiința omenească sălășluindu-se în lăuntrul conștiinței dumnezeiești.

Sinodul al șaptelea (787) condamnă pe iconoclaști și, în dogma sa despre icoană, desăvârșește hristologia: omenitatea lui Hristos este chipul omenesc al dumnezeirii Sale, icoana lui Hristos descoperă misterul unității, zugrăvește chipul teandric.

Sinoadele lasă ca moștenire măreata problemă a Calcedonului. Încă nu au fost eliminate pe deplin toxinele monofizismului. Teocrația apuseană din Evul mediu, sau cea a Bizanțului lăsau prea puțin loc firii omenești. Renașterea își ia revanșa și cade în monofizismul firii omenești[26]. Echilibrul teandrismului hristologic a fost rupt. Cea mai arzătoare problemă actuală este se regăsim acest echilibru.

*
* *

Simbolurile de credință fac aluzie la o localizare simbolică: dacă Tatăl este mai presus de orice lucru, Fiul este *de-a dreapta* Tatălui, iar Duhul Sfânt este *în Biserică*. Studiile recente asupra Simbolului Apostolilor[27] au rectificat textul orientându-se după Hipolit al Romei: "Cred și în Duhul Sfânt, *în* Sfânta Biserică, *pentru* învierea trupurilor". Hipolit urmează ideea foarte scumpă Sfântului Irineu, care atribuie Sfântului Duh învierea trupurilor, care afirmă: "acolo unde este Duhul, acolo este Biserica și tot darul"[28] și îndeamnă ca orice credincios "să alerge la Biserică, unde înflorește Duhul"[29]. "În Biserică a fost așezată împărtășirea lui Hristos, adică Duhul Sfânt"[30]. De asemenea, anaforaua *tradiției apostolice* spune: "adunând în unitate pe toți sfinții care se împărtășesc, ca să-i umpli de Duhul Sfânt". Cel care " a grăit

26. Acest "îndoit adevăr" dumnezeiesc și omenesc, teologic și filosofic, a fost lansat de oamenii Bisericii. Mai târziu, după ce scapă de sub stăpânirea dogmatică, creația omenească se leapădă de orice element transcedent și cu aceasta începe drama umanismului nereligios. Opera lui Shakespeare, spre exemplu, ne izbește prin absența totală a oricărei note religioase.
27. P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint*. Studiu despre istoria și teologia Simbolului, Paris, 1947.
28. *Adv. haereses*: XXIV, 1;
29. Hauler, LXXVI, 30, p. 117.
30. *Adv. haereses*: III, 24, 1.

prin profeți" ne inițiază în înțelegerea Scripturilor și dogmelor; aceasta este epicleza dogmatică limpede afirmată[31].

Κοινωνία τῶν ἁγιῶν a Simbolului Apostolilor poate să însemne și comuniunea *în cele sfinte (sancta)* - adică în euharistie[32], ceea ce este în perfect acord cu înțelesul unirii *sfinților (sancti)* - a celor sfinți. Aceasta este credința sacramentală transmisă de apostoli: acel *agapé* al Bisericii "în care înflorește Duhul"[33]. Regăsim aceeași ordine și în Simbolul de la Niceea, unde hristologia este urmată de pnevmatologie și sfințirea bisericească. Realitatea harului îndumnezeitor se situează în centrul economiei filantropice a lui Dumnezeu.

*
* *

Sinoadele din Constantinopol (1341-1352)[34] canonizează învățătura Sfântului Grigorie Palama ca expresia foarte corectă a credinței ortodoxe și chiar culminarea ei. Această învățătură pune accentul pe deosebirea celor trei Ipostase în Dumnezeu, purcederile ipostatice; natura sau esenta dumnezeiască, cea una; lucrările sau purcederile naturale. Lucrările sunt inseparabile de natura lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este în întregime prezent în ele. Inaccesibil, absolut transcendent în ființa Sa, Dumnezeu este imanent și Se manifestă în lucrările Sale, ceea ce determină cele două moduri de existență dumnezeiască: existenta intradivină, în El, și extradivină, în lumea creată liber. Energiile divine necreate nu implică nicidecum ideea de cauzalitate: harul ca efect al cauzei divine. Dumnezeu nu lucrează ca o cauză a harului, ci Se manifestă în el și activează într-o reciprocitate liberă, aceea a lui "*da*" al Întrupării și a lui "fiat" al creaturii.

Teologii apuseni nu cunosc semnificația și valoarea palamismului, ceea ce face ca între Apus și Răsărit să treacă o graniță care le desparte profund, sub aspect dogmatic. Este același dispreț tragic pe care l-au arătat teologii lui Carol cel Mare față de definițiile Sinodului al șaptelea ecumenic. Doctrina palamită nu aduce nici o noutate, nu inovează nimic, ci sintetizează și desăvârșește tradiția patristică. Din acest punct de vedere, Occidentul dovedește răsăritenilor că nu se oprește de ajuns înaintea tainei de nespus a dumnezeirii și, lipsit de doctrina *îndumnezeirii*, nu justifică natura comuniunii. Comuniunea nu

31. Hauler, LXX, 27, p. 107.
32. A se vedea op. cit. a lui P. Nautin, p. 325, nota 27.
33. Textul lui Ipolit, în Hauler LXXVII, 30, p. 117.
34. P.G. 151, 679-692, 717-762, 1273-1284. Decretul de canonizare a lui Grigorie Palama este în P.G. 151, 693-716. Fixarea sărbătoririi sale în a doua Duminică a Postului mare consfințește învățătura sa. Ea fusese introdusă în *Synodikon*-ul din Duminica Ortodoxiei.

este nici substanţială, nici ipostatică, nici în harul creat (trei cazuri imposibile); singură posibilă şi eficace, ea nu poate fi decât *energetică* - palamismul. Dumnezeu ni se comunică şi îndumnezeieşte prin lucrările îndumnezeitoare, iar omul "participă la firea dumnezeiască" fără să se amestece cu esenţa lui Dumnezeu. În aceasta este cuprinsă întreaga învăţătură răsăriteană despre natura omenească şi harul implicat în ea. Teologia epicletică a Duhului Sfânt, subiacentă întregii gândiri patristice, restabileşte echilibrul trinitar, căci ea conţine întreaga economie a creaţiei recapitulate în Hristos, înaintea *Monarhului* ceresc. Cu cele "două mâini" ale Sale[35]: Cuvântul şi Duhul, Tatăl sculptează faţa eonică a "dumnezeilor după har" ai Împărăţiei.

CAPITOLUL III

Dreptul canonic[36]

"Învăţaţi-i pe oameni să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei 28, 20*). Biserica, păstrătoarea legii dumnezeieşti, scoate din constituirea ei dumnezeiască dreptul de a statornici canoane (de la κανών - regulă), de a judeca şi la nevoie de a aplica sancţiuni: "Cine vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; iar cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă" (*Luca 10, 16*). De la începuturile ei, Biserica este destul de conştientă de răspunderea ei pentru ordinea sa istorică, întrupată. Sinodul din Ierusalim reglementează chestiunile referitoare la creştinii de origine iudaică (*Fapte 15, 22*); Sfântul Pavel, în epistolele sale, se ocupă de ţinuta în adunări, de calităţile pe care trebuie să le aibă episcopii, de folosirea harismelor. În primele trei secole, Biserica foloseşte dreptul comun pe care îl găsim în *Didahii* (sfârşitul sec. I şi începutul celui de al II-lea), *tradiţia apostolică* a lui Hipolit (începutul sec. III), *Învăţătura apostolilor* (spre 250), şi *Constituţiile Apostolice* (spre 380).

Cu secolul IV, Biserica păşeşte în perioada sinoadelor regulate. Mai multe *Colecţii* ne dau culegeri de canoane (spre exemplu *Colecţia* lui Ioan Scolasticul, în 550). "Simfonia" puterilor Bisericii şi Imperiului

35. Sfântul Irineu numeşte pe Fiul şi pe Sfântul Duh "cele două mâini ale lui Dumnezeu" (*Adv. haereses*, IV; P.G. 7, 975 B.

36. Héfélé-Leclercq, *Histoires des Conciles*, Paris, 1907-1921; Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig 1903-1927. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique, Paris*, 1887. *Dictionaire du Droit Canonique* (în curs de publicare), Paris.

explică prezenţa dreptului bisericesc în *Colecţiile* dreptului Imperiului lui Teodosie sau Justinian (*Digeste, Novele* etc.). Mai târziu, vom avea lucrările canoniştilor Balsamon, Zonara etc.

Ortodoxia nu are un cod unificat pentru toate Bisericile, cum este, spre exemplu, *Corpus iuris canonici* al Bisericii romano-catolice. Nu există decât coduri locale al căror corp s-a format în Evul mediu, dar care nu sunt totdeauna de acord între ele. Nu este atât de uşor, din cauză că nu avem o muncă ştiinţifică critică, să stabilim care sunt canoanele care-şi vor mai păstra toată valoarea lor actuală şi care sunt cele care nu mai au aplicabilitate sau sunt perimate din pricina schimbării condiţiilor istorice: există canoane care-şi aşteaptă aplicarea (spre pildă cele care privesc convocarea sinoadelor).

Deşi această stare de lucruri are unele inconveniente, unificarea formelor canonice ar presupune un "monotip" normativ pentru Bisericile locale, ceea ce este cu totul străin spiritului Ortodoxiei. Unitatea credinţei şi a cultului pot să se afirme diferit în formele istorice locale.

Canonul şi dogmele

Dogmele reprezintă esenţa neschimbată a revelaţiei, iar canoanele ceea ce se mişcă în formele istorice şi nu trebuie să confundăm niciodată aceste două planuri absolut deosebite, mai ales să nu dogmatizăm canoanele. Cu această precizare, trebuie să relevăm legătura directă care ne arată că dogmele şi canoanele se influenţează reciproc. Canoanele sunt expresia externă, vizibilă, istorică şi mobilă a ceea ce este imobil, neschimbabil în dogme. Expresiile şi formele existenţiale se schimbă după împrejurările şi epoca istorică a creştinătăţii. Scopul canoanelor este să circumscrie, în epoca respectivă, *fiinţa* dogmatică a Bisericii şi astfel să-i ajute pe credincioşi să o întrupeze în viaţa lor. În acest mod, ordinea canonică este totdeauna în funcţie de învăţământul dogmatic.

Dar nici o formă instituţională nu este vreodată adecvată dogmei şi nu este nicicând decât o aproximaţie relativă a adevărului în funcţie de timpul său. Aceasta ne face să înţelegem că este imposibil să dogmatizăm, să absolutizăm o formă canonică vremelnică şi relativă. Pe de altă parte, orice modificare a unui element devenit "tradiţie" trebuie să fie justificat prezentând o mai bună expresie a adevărului dogmatic. Dreptul canonic, fără să pretindă vreodată plenitudinea totală a formelor lui disciplinare, realizează totuşi rânduirea harismatică cea mai corectă cu putinţă, în condiţii istorice date, ca să o apere de orice alunecare, deviere care ar atinge *fiinţa* neschimbabilă a Bisericii.

În felul acesta, canoanele, prin faptul că sunt o interpretare a dogmelor, caută, prescriu şi rânduiesc întruparea acestora în formele concrete ale vieţii.

Dacă totalitatea canoanelor foarte precise ne arată forma vizibilă a unei Biserici locale, "conștiința canonică", un anumit înțeles al ortodoxiei, trece dincolo de ceea ce este imediat și aspiră la comuniunea în dogmă cu ajutorul formelor mobile ale regulilor disciplinare, dar în același timp depășindu-le. Acest lucru nu este cu putință decât tocmai în funcție de ceea ce este statornic și neschimbat în "conștiința dogmatică", și care este una pentru toate Bisericile. Conștiința canonică va căuta, în felul acesta, nu atât formele istorice trecute ale epocii apostolice, ci spiritul care le-a animat și care va anima orice forme și orice epocă, într-o identitate perfectă cu el însuși.

Dogma de la Calcedon despre unitatea celor două firi, cu teandrismul ei, se reflectă în conștiința canonică și unește *jus divinum* și *jus humanum* în *jus ecclesiasticum*, iar această unitate dogmatică garantează același izvor de inspirație în varietatea formelor empirice. Canoanele coordonează ființa metaistorică a Bisericii și trupul său istoric. Ele participă la adevărurile dogmatice și de la această înălțime arată "felul" în care ele se aplică spre a păzi Biserica de orice alunecare eretică, adică de la un dezacord cu dogmele.

CAPITOLUL IV

Biblia

1. Lectura în Hristos: un *a priori* ortodox

Cel mai bun mod de a defini spiritualitatea ortodoxă este să spui că ea este esențialmente biblică, dar trebuie să înțelegem sensul ortodox, bisericesc al cuvântului biblic. Părinții Bisericii trăiau din Biblie, gândeau și vorbeau prin Biblie cu această admirabilă înțelegere a ei care merge până la identificarea ființei lor cu substanța biblică însăși. Exegeza pură ca știință autonomă n-a existat nici o dată în vremea Părinților. Dacă urmăm școala lor, ne dăm seama imediat că nu este vorba nicicând de o școală exegetică, fie istorică, fie alegorică, cu vreo metodă din Antiohia sau din Alexandria. Exegeza patristică înfățișează o întreagă gamă în care fiecare tendință își află locul ei legitim. Este vorba de faptul fundamental al oricărei citiri biblice: cuvântul citit și ascultat duce totdeauna la Persoana vie a Cuvântului. Hristos nu este niciodată limitat de sensul didactic, catehetic, și nici de vreun alt înțeles al propriilor Sale cuvinte. Toate înțelesurile noastre utilitare și pragmatice, orice curiozitate și întrebare se subordonează datului revelării

Prezenței celei mai reale și a iluminării ei. Sfântul Ioan Hrisostom se roagă astfel înaintea Cărții sfinte: "Doamne Iisuse Hristoase, deschide ochii inimii mele ca să pricep și să împlinesc voia Ta... luminează-mi ochii mei cu lumina Ta... Tu, cel ce ești singura, unica Lumină". Iar Sfântul Marcu zice: "Evanghelia este închisă pentru eforturile omenești, deschiderea ei este darul lui Hristos". Sfântul Efrem sfătuiește: "Înainte de orice citire, roagă-te lui Dumnezeu să Se milostivească, *pentru ca să ți Se descopere ție*".

Am putea spune că, pentru Părinți, Biblia *este* Hristos, pentru că fiecare din cuvintele ei ne conduce spre Cel ce le-a pronunțat și ne așază în prezența Lui: "El pe care Îl caut în cărțile tale" zice fericitul Augustin[37]. Dorința legitimă de a înțelege și a găsi răspunsuri se supune "celui mai mare" și se situează în perspectiva sacramentală. Ne hrănim "euharistic"[38] cu "cuvântul frânt tainic"[39] în vederea comuniunii cu Hristos. Providența divină a făcut ca verbul *a cunoaște* să însemne în Biblie, atât în limba ebraică, cât și în cea grecească, "*a cunoaște prin comuniune*", cu sensul de nuntire: pentru că marele simbol al cunoașterii ultime a lui Dumnezeu sunt nunțile Mielului.

Evanghelia Sfântului Luca (24, 45) ne spune că Hristos "a deschis mintea" apostolilor arătându-le cum trebuie să citească Biblia, ca să descopere "tot ce a fost scris despre Mine" - "și începând cu Moise și cu proorocii El le tâlcuia din toate Scripturile ceea ce Îl privea". Astfel Domnul "le tâlcuia înțelesul Scripturilor" (Luca 24, 27 și 32) și descoperea că *Biblia este chipul verbal al lui Hristos*. De atunci, aceeași dogmă de la Calcedon ne învață mereu un *apriori* ortodox al "teandrismului" pentru orice fel de citire a Scripturilor. Dumnezeu a vrut ca Hristos să formeze Trupul unde cuvintele Sale vor răsuna cu adevărat ca niște cuvinte de Viață; așadar trebuie citită Biblia și ascultat Dumnezeu, în Hristos, din lăuntrul Trupului Său, în Biserică. Îndată ce un credincios ia Biblia s-o citească, *aprioricul* îi așază și pe credincios și Biblia în Biserică, și din lăuntrul acestui act de "îmbisericire" se împlinește minunea: un document istoric apare ca o Carte Sfântă, plină de prezența dumnezeiască. Gradul meu de receptivitate este în funcție de adâncimea locului meu ontologic în Trupul lui Hristos, de viața mea din Biserică ce structurează "teandric" mintea mea, ca să

37. *Confessiones*, II, 2.
38. Toți autorii vechi ne învață că există o strânsă legătură între Sfânta Scriptură și euharistie; a se vedea, spre exemplu, Clement Alexandrinul, *Stromata* 1, 1; Origen: *Hom. in Exod.* 13, 3; Fer. Augustin: *In Ioann.* 9; Sfântul Ioan Hrisostom, *In Gen. serm.* 6, 2; Sfântul Grigorie de Nazianz: *Oratio* 45, 16; Fer. Ieronim: "Noi mâncăm trupul și bem sângele Său în dumnezeiasca euharistie, dar și în citirea Scripturilor". A se vedea și O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme;* Paris, 1946.
39. Origen, P.G. 13, 1734.

facă să înțeleagă că, în ultima analiză, Biserica citește Biblia de îndată ce deschide paginile ei. Chiar când suntem singuri, citim Biblia *împreună*, în mod liturgic. Dumnezeu a voit astfel, iar adevăratul subiect al cunoașterii și al comuniunii nu este nici o dată omul izolat, despărțit de Trup, ci omul ca *membru*, omul liturgic.

2. Biblia și Tradiția

În epoca Reformei vedem că teologii ei opun tradiției, cu toată violența, Scriptura Sfântă, cuvântul dumnezeiesc cuvântului omenesc. Unele abuzuri reale și o dureroasă neînțelegere pentru creștinismul apusean au făcut ca elementele sale complementare să se încordeze într-o opoziție fără rost.

Cărțile biblice, în mare parte, reprezintă cronici ale vieții Bisericii păstrate de tradiție. Cuvântul lui Hristos, înainte de a fi fost strâns în canonul neotestamentar, a fost primit de comunitatea apostolică sub forma *tradiției orale*. După ce a trecut repede la forma tradiției scrise, conținutul său crește mereu și împărtășește soarta oricărui document istoric de mărturisire și cronică, supus fluctuațiilor inerente a ceea ce este omenesc. Or, "nimeni nu cunoaște tainele lui Dumnezeu, decât numai Duhul lui Dumnezeu" (*I Corinteni 2, 11*), El nu încetează să confirme și să mărturisească în Biserică și face din ea "stâlpul și temelia Adevărului" (*I Timotei 3, 15*). Biserica "plină de Sfânta Treime"[40] alege și reține din multele scrieri pe acelea care sunt "inspirate" , pune pe ele pecetea autenticității și le girează, pe unele le elimină ca apocrife și pe altele le socotește deuterocanonice. Biblia este dată Bisericii. Biserica este cea care o primește, fixându-i canonul, ea o păstrează în coapsele ei ca pe "Cuvintele Adevărului"; nu poate fi scoasă nici o dată din Biserică fără riscul de a o deforma.

Mărturia Cuvântului despre El însuși nu este un principiu formal luat în sine și făcut autonom; el riscă să fie falsificat de neajunsurile omenești, iar sectele care se numesc toate "biblice" dovedesc acest lucru. Numai "harul împlinește orice neputință" și de aceea Biserica dă Biblia oamenilor și se înfățișează ea însăși ca *aprioricul* fundamental al citirii sale. Orice sectă, cu toate că se opune Bisericii, primește și ea la fel Biblia din mâinile Bisericii odată cu noțiunea de inspirație a textelor sfinte. Cine pune Biblia *mai presus* de Biserică acela falsifică atitudinea normativă, adică vointa Domnului ca să o citim în Biserică[41].

40. Expresia este a lui Origen, P.G. 12, 1265.
41. Dacă nu citim Biblia *în* Biserică, în mod fatal dobândim din Biblie o cunoștință exterioară Bisericii.

Seva meditațiilor Părinților, imnografia liturgică, icoana - conștiința dogmatică și canonică -, toate aceste elemente care constituie tradiția formează o lume prin esență dinamică, o sferă vie a răsunetului Cuvântului, inseparabil de Cuvântul însuși, ca o urmare vie a Sa; Trupul său astfel zidit își are același izvor de inspirație. Aici nu este deloc vorba să căutăm răspunsuri gata făcute în arhivele trecutului. Este vorba să mergem la izvoarele curate ale tradiției, să ne însușim marea experiență a Bisericii și să vedem în sine dezvoltându-se *instinctul* Ortodoxiei care va conduce pașii în lăuntrul *consensului părinților* și *al apostoliei* Bisericii. Aceasta, până în momentul în care înțelegem deodată că prin formele multiple ale Bisericii, prin toate elementele tradiției, *Hristos însuși comentează propriile Sale cuvinte.* Duhul adeverește, dar mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt, epicleza scripturistică, nu lucrează decât în universalitatea Trupului, pentru că Duhul Sfânt se odihnește pe omenitatea lui Hristos devenită Biserică.

Mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt privește inspirația textului sfânt. Nu trebuie să amestecăm nici o dată această mărturie foarte deosebită cu interpretarea textului. Biserica este Hristos întreg, cea care pune în contextul veșnic viu al lui Hristos cuvintele pe care El le-a grăit în timpul vieții Sale pământești. Dumnezeu a vorbit și El continuă să comenteze cuvintele Sale. Astfel, Biblia, comentată dumnezeiește, include în deplinătatea sa tradiția ca pe urmașa sa firească, adică interpretarea sa mereu în mers. Tradiția mărturisește despre Scriptură, iar aceasta face parte din tradiție, cu toate acestea Biblia rămâne primul izvor al credinței cu un primat și o autoritate absolută. "Evanghelia veșnică" *(Apocalipsa 4, 6)* este criteriul adevărului și la ea trebuie să se refere orice altă formă. Întreaga tradiție și orice dogmă trebuie să fie totdeauna de acord cu Sfânta Scriptură. În afară de aria redusă și foarte precisă a dogmelor, tradiția nu are nici un criteriu formal sau vreun organ exterior care ar avea puterea să codifice o citire normativă a textului. Tradiția ne conduce spre evidența a ceea ce este ortodox sau eterodox, din lăuntrul vieții ei. Totuși, putem descoperi câteva indicații prealabile oricărei citiri sfinte.

1) Orice pasaj trebuie citit în contextul cărții respective, apoi în cel al Bibliei și al Bisericii; orice element trebuie să fie comentat în lumina întregului său. Paralelele ne ajută să înțelegem conținutul specific al pericopei. Pericopele scripturistice folosite liturgic aduc precizіuni bogate, prin textul citit în legătură cu timpul sărbătorit și comentariul său imnografic (așa, spre exemplu, *I Corinteni 4, 1-4* este citit în ziua de Bobotează, iar sfârșitul *Evangheliei lui Matei,* când se sfințește untdelemnul etc.). Citirea liturgică ia putere din evenimentul istorisit și devine "plinirea" lui prezentă.

2) Există un singur criteriu neschimbat: tot ceea ce contrazice adevărurile dogmatice trebuie înlăturat. Spre exemplu, orice ipoteză referitoare la copiii Mariei contrazice dogma fecioriei sale veșnice. Dintre ipoteze trebuie ales ceea ce este în acord cu adevărul dogmatic, pentru că acesta prezintă sensul infailibil al textelor biblice celor mai importante, dat Bisericii de Însuși Dumnezeu. Înțelegerea pasajului din Ioan 14, 28 în sens subordinațianist este condamnată de dogma egalității celor Trei Persoane dumnezeiești. Orice înțelegere despre Fiul lui Dumnezeu ca fiind "copil al lui Dumnezeu" în înțelesul de filiație universală, este în conflict cu dogma Unuia-născut. Cel care nu crede în învierea lui Hristos, așa cum ea este *trăită* în Biserică și proclamată în Crez, nu va putea citi nici o dată Scripturile corect.

3) Dimpotrivă, în precizările istorice, în forma omenească a Scripturilor (limbă, epocă, loc și mediu, imagine și simbolism) se cere cea mai mare libertate în folosirea tuturor descoperirilor științei obiective. Problema autenticității unor texte, originea lor, și atribuirea scrierilor cutărui sau cutărui autor (Moise, Isaia, Epistola către Evrei) nu prezintă nici o dificultate. Unele texte (spre exemplu *Marcu 16, 9-20; Ioan 7, 53* până la *8, 11; I Ioan 5, 7*), care probabil că nu aparține redactării primare, sunt primite ca variantele textului original, sfințite prin folosirea lor liturgică. Dumnezeu a vorbit prin aceste texte. Ca și aceste variante ale textelor, există mai multe feluri de a le înțelege și de a le comenta, ceea ce demonstrează că bogăția conținutului depășește rațiunea omenească monotipică. Deși toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu *(II Timotei 3, 16)*, însemnătatea doctrinară a unor pasaje nu se desprinde decât prin definițiile dogmatice ale Bisericii. Toate încercările care s-au făcut cu scrierea Vieții lui Iisus au ajuns doar la desdumnezeirea lui Hristos; toate construcțiile științifice despre esența creștinismului (*Das Wesen des Christentums*) cad în arbitrarul opțiunilor subiective fără nici o autoritate apostolică.

4) Istorisirile biblice se situează net într-o dublă perspectivă: istorică și meta-istorică. Fiecare fapt istorisit s-a petrecut într-un timp și loc anumit și, în același timp, el este semnificativ pentru o amploare metafizică ce depășește faptul istoric pur. Există pasaje care denotă clar o structură "mitologică" indispensabilă și voită ca atare (spre exemplu istorisirea creației și a căderii situate într-un timp deosebit de istoria actuală. Adam are valoare de arhetip, el precede duratei și de aceea o presupune pentru toți)[42]. Comuniunea liturgică prin rugăciune cu Adam sau Lazăr arată că este imposibil să reducem persoana lor la un

42. Orice demitizare este lăsată pe seama fluctuației criticismului epocii și e lipsită de orice criteriu adeverit de Dumnezeu (Biserică). Nu am putea spune că elementele "mitologice" nu sunt voite de Dumnezeu.

pur simbol. Dar interpretarea liturgică, odată cu slujba sărbătorii lor, arată că Adam este omul universal, Adam dintâi sau Adam Kadmon, iar Lazăr este anticiparea profetică a învierii. Pentru Părinți, Vechiul Testament era istoria cea mai concretă și, în același timp, preînchipuirea lui Hristos, tipologia evenimentelor mântuirii. Un tablou religios zugrăvește o realitate istorică foarte realistă, dar dimpotrivă o icoană descoperă negrăita sa profunzime, chipul său metafizic. Cititul biblic în Ortodoxie caută echilibrul, niciodată rupt, dintre aceste două perspective: plecând de la tablou, se contemplă icoana[43].

3. Problemele inspirației Sfintelor Scripturi

Sfânta Scriptură însăși afirmă limpede insuflarea dumnezeiască: "Toată Scriptura este de Dumnezeu insuflată" (*II Timotei 3, 15-17*) - "oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfânt" (*II Petru 1, 20-21*), dar noțiunea de inspirație nu este ușor de priceput. Înregistrarea mecanică a unei dictări, insuflarea divină a fiecărei litere, face din autorii Sfintei Scripturi niște scribi pasivi. Același automatism, sub formă mai îndulcită, reiese și din noțiunea cauzală: Dumnezeu este singurul autor - *causa principalis* - cauza primă, iar omul - *causa instrumentalis* -, cauza secundară; în numărul infinit al acestor cauzalități care se înmulțesc, adevărata participare omenească este ștearsă. Dimpotrivă, sinergismul răsăritean aduce o soluție de reciprocitate care apără libertatea omenească, demnitatea sa de copil căruia i Se adresează Dumnezeu - Tatăl său. Sfântul Vasile spune limpede că Duhul nu suprimă mintea celui pe care îl inspiră, pentru că un astfel de efect ar fi demonic[44]. Omenescul rămâne întreg în ceea ce-i este propriu, dar insuflarea Duhului Sfânt îl îmbogățește, îl inspiră și-l orientează. În orice carte biblică, nu poate fi tăgăduită pecetea geniului omenesc proprie fiecărui autor. Părinții subliniază cu toată tăria (o dată ce s-a încheiat sarcina prea simplistă a apologeților din sec. II) caracterul omenesc al autorilor.

Când omul ascultă cuvântul lui Dumnezeu, nu este niciodată pasiv, există totdeauna o reacție activă, creatoare din partea lui, chiar în însăși receptivitatea lui. Desigur, autorii Cărților sfinte sunt autori profeți, și dacă opera lor își are izvorul în înțelegerea intuitivă a mesajului și în luminarea harului, acesta, fidel principiului său, păzește întreaga realitate omenească, nu o silnicește. Orice profet primește misiunea

43. A se vedea Mgr Cassien, *L'Étude du Nouveau Testament dans l'Église Orthodoxe*, Bulletin de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris, nr. 55, 1956.
44. P.G., 30, 121.

de a transmite cuvântul primit de el comunității bisericești, iar interpretările patristice și liturgice ne arată că, dacă revelația a fost dată odată pentru totdeauna, aceasta nu este nici o dată închisă în bogăția conținutului său și trece prin receptivitatea creatoare a Bisericii.

Sfintele Scripturi sunt forma omenească a cuvântului lui Dumnezeu și, în unitatea lor, se dovedesc *teandrice*. Numai nestorianismul a despărțit Cuvântul lui Dumnezeu de cuvântul omenesc; iar numai Cuvântul lui Dumnezeu singur *sau* cuvântul omenesc singur indică monofizismul eretic. Biblia este cuvântul divino-uman. Omul nu ajunge niciodată un medium; nici un fel de automatism spiritual nu are loc aici. Pe lângă puritatea absolută a pasajelor dogmatice și a inspirației generale a tuturor textelor, este în mod legitim loc pentru preocupările omenești, este și prisma omenească, ceea ce justifică orice muncă științifică asupra textului ca și evoluția istorică a acestui efort.

Se poate vorbi și de inspirația citirilor. Biblia se adresează înainte de toate inimii, organul înțelepciunii: "O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii" *(Luca 24, 25)*. Inima include și aspectul intelectual, dar îl depășește, ceea ce permite ca la fiecare nouă citire să descoperim un nivel nou de profunzime. Astfel, interpretarea tipologică a Vechiului Testament în lumina celui Nou ridică vălul neînțelegerii și aduce o viziune ciclică a mersului anagogic al evenimentelor. Tot astfel, cel botezat trece prin întreaga curbă figurativă a mântuirii și trăiește cu adevărat toate evenimentele biblice reproduse în propria sa existență. Cuvântul Domnului: "Cel ce are urechi de auzit să audă!" - se referă tocmai la acest mod de a fi, inspirat din viața sacramentală.

CAPITOLUL V

In dubiis libertas

Libertatea nelimitată este o noțiune absurdă, iar "obiectivitatea științifică" nu este decât un mit. Orice savant este o ființă vie însuflețită de pasiuni, rațiunea sa urmează simpatiile inimii sale și orice știință își are preferințele și prejudecățile sale. Teologia este culmea științelor și ea are și propriile ei premise.

Cu toate acestea, fidelitatea fără rezerve față de dogme și acordul ei cu libertatea de cercetare teologică este o normă metodologică fundamentală. Ea trasează o frontieră care apără de orice idolatrie a omenescului și de orice automatism al dumnezeiescului.

Părinții afirmă faptul că există o descoperire progresivă a Adevărului: "trebuie ca lumina trisolară să lumineze prin anagogii treptate"[45]. În această înaintare a adevărului, Biserica își rezervă o judecată destul de nuanțată și care dovedește că treptele înălțării spre absolut formează o întreagă gamă de apropieri, ceea ce ne ferește de orice idolatrie a formelor aproximative. Dacă acel *consensum patrum* al tradiției rămâne calea cea mai sigură, totuși, operele Părinților conțin pasaje evident defectuoase, iar în tradiție, există elemente încă neclare.

După concepția foarte adâncă a părintelui Serghie Bulgakov, dogma este cea care postulează libertatea gândirii teologice. În adevăr, de îndată ce dogma intră în trupul și în sângele nostru, ea lucrează în mintea omenească pentru ca să înțeleagă sarcinile veacului în lumina ei, ceea ce presupune cea mai mare libertate creatoare a spiritului.

Sinoadele ecumenice ne-au lăsat ca moștenire problematica lor și obligă la continuitatea organică a cugetării. Teologia este chemată să răspundă unei mulțimi de întrebări care au rămas fără răspunsuri sau unor întrebări care nu apar decât în vremea noastră. Dar Ortodoxia este refractară definițiilor dogmatice care nu sunt absolut necesare. Ortodoxia își are regula ei de aur: *in dubiis libertas*; adică minimum de dogme, dar nesfârșite păreri - *thèologoumena*.

Noțiunea de infailibilitate a Părinților și a tuturor elementelor tradiției nu este altceva decât o concepție rabinică, sau necunoașterea situației exacte. Neoplatonismul Sfântului Grigorie de Nyssa sau cel din lucrările cunoscute sub numele de *Corpus areopagiticum*, faptul că Sfântul Macarie Egipteanul a fost acuzat de messalianism, Evagrie Ponticul de origenism, ca și unele elemente echivoce din scrierile Sfântului Isaac Sirul și din cele ale Sfântului Efrem, ascetismul neliniștitor în accentele lui exagerate din unele opere ale marilor duhovnici și din unele pasaje ale *Filocaliei*, aristotelismul Sfântului Ioan Damaschin etc. demonstrează că nici o dogmatizare necondiționată, chiar a celor mai mari autorități, nu este recomandabilă. Descoperirea actuală a Părinților nu trebuie să ne scufunde într-o teologie "neo-patristică" ce nu ar face decât să ia locul teologiei neo-scolastice. În fața păgânilor, Sfântul Apostol Pavel a trebuit să "inventeze" - să creeze. Alături de cuvântul Părinților, trebuie să descoperim atitudinea lor creatoare, să învățăm lucrările Bisericii care ne transmite comoara ei mereu nouă.

Cu toate acestea, studiul mai aprofundat al gândirii Părinților, o oarecare identificare cu experiența lor, cu universalitatea lor, este condiția *sine qua non* pentru un teolog actual: o întoarcere la izvoare,

45. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* XXXI, 25, 26.

înapoi, dar de asemenea și mai ales *înainte,* în eshatologie, cum zicea Sfântul Grigorie de Nyssa: "ne aducem aminte de ce va veni".

Pe lângă dogme, Biserica conține "fapte" de natură dogmatică, fără să le înzestreze însă cu armătura dogmatică a definițiilor sinodale; sunt acele fapte care se referă la *lex orandi* (cultul Sfintei Fecioare, al sfinților, doctrina Tainelor, a eshatologiei etc.), inseparabile de trupul Ortodoxiei.

Teologia nu are nevoie azi de nici o justificare. Scientismul, scepticismul, fără să mai vorbim de imposibilul materialism, nu mai pot spune azi nimic oamenilor. Teologia își dă seama că mai toate obstacolele au fost înlăturate din calea ei împărătească (afară poate de obstacolul "integriștilor" din propriul ei mijloc și de obscurantismul lor primejdios). Cel mai măreț dar pe care-l pot aduce fiii lui Dumnezeu Creatorului lor, conștienți de libertatea lor, este să-I cânte laude și să-I slujească Slava Sa. În această slujire, teologia este mai curând rugăciunea Bisericii, pe care a cultivat-o cu predilecție totdeauna: "teolog este cel care știe să se roage".

CAPITOLUL VI

Tradiția

Revelația s-a închis odată cu epoca apostolică. Dumnezeu nu mai adaugă nimic conținutului obiectiv al cuvântului Său. Dar ziua Cincizecimii pune început timpului Bisericii, iar acesta impune o transmitere, o *tradiție*. Or, ceea ce Biserica transmite nu este o arhivă pentru un muzeu, ci Cuvântul viu și mereu actual: Dumnezeu însuși continuă să vorbească și să Se adreseze oamenilor din orice epocă.

Astfel, tradiția este conștiinta Bisericii de a fi locul viu al Cuvântului lucrător în lume, fără să sfârșească vreodată viața și formele de expresie pe care le are într-însa.

Sfântul Pavel subliniază întreaga însemnătate a predaniei: "așadar, fraților, stați neclintiți și țineți *predaniile* pe care le-ați *învățat,* fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*II Tesaloniceni 2, 15; II Timotei 4, 2*) - ceea ce înseamnă continuitatea asigurată atât sub forma orală, cât și cea scrisă. Sfântul Irineu este marele teolog al tradiției și pentru el tradiția este "cuvântul care vorbește"; Sfânta Scriptură are întâietatea, dar ea ne trimite mereu la tradiție, sfera ei cea vie în care trebuie s-o ascultăm. Continuitatea în iubire și în credincioșie devine continuitate

de interpretare și de discernământ: Biserica se înfățișează ca un sinod perpetuat - risipit în timp și spațiu, dar *convocat* veșnic în actualitate -, lucrând mereu să exprime Adevărul trăit în tradiția sa. În această privință, gândirea Sfântului Irineu asupra unanimității doctrinei și cultului își găsește întreaga sa valoare: Biserica, deși răspândită în lumea întreagă, își păstrează predicarea apostolică "ca și cum ar locui într-o singură casă, ... ca și cum ar avea un singur suflet... și o singură gură"[46]. Pentru Sfântul Irineu, tradiția apostolică este vizibilă "în fiecare biserică".

Tot astfel, frumoasa definiție a *Actelor* Sinodului din Constantinopol din 553 proclamă: "Mărturisim că vom ține și vom propovădui credința care a fost dată de la început de marele nostru Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos Sfinților Apostoli și care, prin aceștia, a fost propovăduită în lumea întreagă.

Aceasta e credința pe care Sfinții Părinți au mărturisit-o, au învățat-o și au *transmis-o* Bisericilor, iar noi o urmăm întru totul". Ceea ce mărturisim și transmitem își are începutul în Hristos și poartă pecetea originii dumnezeiești, de aceea orice element al credinței se referă și se întemeiază pe Scriptură. Aceasta dă germeni care se dezvoltă în tradiție. Or, pentru a înțelege și interpreta corect "cuvintele inspirate", trebuie să avem identica inspirație a Duhului Sfânt, iar aceasta este sarcina inerentă a Bisericii - Tradiția vie. Trecutul bisericesc nu anulează niciodată prezentul, ci-l inspiră să progreseze, menținându-se în contextul tradiției și în norma sa lăuntrică: acordul universalității în același Domn, în același Duh.

Într-un chip foarte paradoxal - datorită Martorului care rămâne - tradiția este un acord cu viitorul pe care îl găsim în trecut. "Duhul Sfânt a grăit prin profeți", și tocmai pe această dimensiune profetică a Bisericii pe care El o aduce *din trecut,* din Hristos, vestește ce va fi *în viitor (Ioan 16, 15).* Aceasta explică îndată că nu există nici un *criteriu formal* al tradiției.

Evanghelia vestește, din mijlocul acestei lumi, eonul veacului ce va să vie și, adeverind trecutul mesianic al lui Hristos, mărturisește deja prezența Împărăției Lui. Biserica binevestește și judecă, dar sarcina ei este *să convertească,* iar ogorul misiunii sale este lumea întreagă și istoria în totalitatea ei. Ea dispune de învățătură, dar și de *principii de viață:* euharistia și Tainele. Duhul dătător de viață este, sub acest unghi, Duhul Transmiterii. Odată cu "plecarea la Tatăl Său" Hristos Și-a terminat misiunea și cu toate acestea El spune din nou: "voi veni, voi

46. *Adv. haereses:* I, 3. A se vedea și D. Van Den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Louvain, 1933.

vorbi" *(Ioan 17, 4; Matei 16, 18)*. Hristos nu lipsește din Trupul Său care se zidește, dar modul prezenței Sale este diferit: El revine și este prezent *în* Duhul Sfânt. După Nicolae Cabasila, "Tainele: iată calea..., ușa pe care a deschis-o..., El vine din nou către oameni, trecând prin această cale și prin această ușă"[47]. Hristos vine din nou în Sfintele Taine: aceasta este prezența Sa tainică venind din epicleză. Tot astfel, continuitatea lui Hristos în misiunea apostolilor și a Bisericii depinde de venirea Paracletului. Duhul adeverește, "amintește" tot ceea ce a spus Hristos, își sfârșește și desăvârșește misiunea Sa înfăptuind în oameni omenitatea lui Hristos, hristificându-i. În timpul vieții Sale pământești Hristos este cel care lucrează, iar Duhul Sfânt este prezent în actele Sale. Acum, Duhul Sfânt este cel care lucrează ca să-L reveleze pe Hristos în lăuntrul lucrărilor Sale. Timpul Bisericii este timpul Duhului Sfânt și se situează între cele două parusii ale Domnului.

Biserica este zidită pe Hristos istoric, în ale sale *acta et passa in carne*, iar dacă: "Duhul Sfânt nu era încă dat pentru că Iisus nu fusese încă preamărit" *(Ioan 7, 39)*, aceasta înseamnă că "trimiterea Sa" este în legătură cu jertfa Mielului.

Monseniorul Cassien[48] pune Cincizecimea ioanică în ziua de Paști, ceea ce subliniază legătura strânsă dintre Cincizecime și Hristos istoric. De asemenea, în slujba din sărbători, Paștele și Cincizecimea reprezintă un singur timp liturgic care se deschide spre Paștele parusiac al nunților Mielului și unește pe Hristos istoric cu Hristos cel preamărit. Dar Duhul Sfânt "plinește" pe Hristos *(Efeseni 1, 23)*, de-a lungul timpului Bisericii. "Capul se va plini numai când trupul va fi desăvârșit, când vom fi toți uniți laolaltă și legați împreună", ne explică Sfântul Ioan Hrisostom[49]. Evident, Biserica este extensiunea spațială și plinirea lui Hristos întrupat. Celor "date" de Hristos li se adaugă "lucrarea" oamenilor, care se petrece prin Sfântul Duh[50]. El îi *umple* pe martori, statornicește episcopi; Părinții sinoadelor, după propria lor mărturie, se adună laolaltă cu Duhul Sfânt care îi conduce și îi luminează[51]; în Biserică totul este harismatic, în multiplicitatea slujirilor și a darurilor, Duhul Sfânt lucrând în epicleza Tainelor, în cea a hristificării și adoptării noastre de Tatăl. *Faptele Apostolilor,* care sunt Faptele Bisericii până la sfârșitul lumii, constituie *Evanghelia Duhului Sfânt.* Pe lângă formele instituționale și ierarhice care constituie Trupul, apar și acele lucrări cu caracter de eveniment (Sfântul Pavel,

47. *La vie en Christ,* trad. de S. Broussaleux, Amy sur Meuse, p. 28.
48. *La Pentecôte Johannique,* Valence, 1939.
49. *In Ephes. hom. III;* P.G. 62, 29.
50. P. Congar, *L'Église, le Saint-Esprit et le Corps apostolique réalisateur de l'oeuvre du Christ,* "Forma Gregis", Juin, 1925.
51. Sinodul din Efes, Denzinger, 125; Sfântul Chiril al Alexandriei, P.G. 77, 293.

"apostol prin efracție", prin eveniment, dar totuși recunoscut de colegiul apostolic); pe lângă mijlocirea obișnuită, apare și cea imprevizibilă, a sfințeniei și a vieții mistice în care harul nu este organizat. Pe lângă teologia dogmatică, există și o teologie trăită a tradiției, pe lângă structură există și viață. Timpul Duhului Sfânt este timpul tradiției, tocmai în această totalitate a iconomiei realizării lui Hristos întreg, cu calificarea esențială de a fi timp apostolic și deschis al Parusiei. Învățătura este în acord cu euharistia, dar euharistia este de pe acum eonul viitor, și, prin această plinătate, ea este criteriul tradiției. Ea condamnă orice stare sclerozată, de tip "rabinic", orice instalare în istorie și inspiră, deschizând astfel istoria și declanșând înaintarea ei spre *eshaton.* În euharistie se actualizează timpul întrupării *(Ioan 7, 39)*, iar continuitatea lui Hristos istoric se revarsă deja în slava venirii Sale.

Pe lângă "tradiții" mai mult sau mai puțin omenești, **există Tradiția - adică transmiterea *Prezenței lui Hristos* - "plină de Treime" - Unicul în multiplele Sale forme.** Revelația care ne-a fost dată o dată pentru totdeauna ne este dată din nou de Biserică în orice moment al istoriei și, în felul acesta, există o continuitate neîntreruptă a unui act unic asigurat de *Paradosis* (Predanie). Chiar în afara sinoadelor reunite, epicleza sinodalității funcționează permanent, pentru că este epicleza tradiției, a vieții neîntrerupte a Bisericii. Unele din elementele sale (dogmele, cultul) sunt deja normative, altele sunt gata să intre în perspectiva reflexiunii gândirii noastre și în trecerea către receptare. Trupul credincioșilor nu se grăbește să-și manifeste acordul și să adeverească apostolicitatea lor, așteptând momentul pe care-l va hotărî Duhul Sfânt.

Partea a patra
RUGĂCIUNEA BISERICII

CAPITOLUL I

Categoria sacrului. Timpul sacru. Spațiul sacru. Templul

1. Categoria sacrului[1]

Vorbirea obișnuită folosește frecvent expresiile: voia sfântă, datoria sfântă, legea sfântă, un om sfânt. Cuvântul "sacru, sfânt", în evoluția sa semantică, se desprinde din rădăcina sa și ia un sens moral, care nu cuprinde nici pe departe semnificația sa inițială ontologică.

Înainte de toate, sacrul se opune elementelor din lumea aceasta și înfățișează apariția, în lumea noastră, a ceea ce R. Otto numește *das ganz Andere*, cel cu totul altul, deosebit de această lume. Biblia ne aduce o prețioasă clarificare: numai Dumnezeu este ὄντως - cu adevărat tot ceea ce este, Cel sfânt; făptura există într-un mod derivat; sacrul și ceea ce este sfânt nu există ca atare prin firea sa proprie, prin esența sa, ci numai prin *participare*. Cuvântul *Qadosh*, ἅγιος, *sacer, sanctus* implică dependența față de Dumnezeu și postulează o detașare. Actul care sfințește un lucru sau o ființă, le retrage din condițiile lor empirice și le pune în legătură cu numinosul[2], ceea ce le schimbă natura și face imediat să se simtă împrejur acel *mysterium tremendum*, cutremurarea sacră în fața acestui *"numinos"*. Aceasta nu este tot una cu teama de necunoscut, ci o teamă mistică foarte caracteristică și care însoțește orice manifestare a transcendentului, iradierea sa energetică din interiorul realităților acestei lumi: "Voi trimite frica Mea înaintea ta, voi pune pe fugă orice popor la care vei ajunge" - zice Dumnezeu *(Ieșire 23, 27)*; sau: "Scoate-ți încălțămintea din picioare, căci locul pe care stai este sfânt" *(Ieșire 3, 5)*.

1. A se vedea Mircea Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, Paris, 1949; G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1949. R. Otto, *Le sacré*, Paris 1929; F. Heiler, *La prière*, Paris 1931; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950; C. Baudoin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, 1957.

2. R. Otto a creat acest cuvânt; - "Dacă din cuvântul *lumen* s-a format cuvântul *luminos*, din *numen* se poate forma cuvântul *numinos*" *(Le sacré*, p. 32). În l. germană, *ominös* derivă din *omen*.

Prezența sacrului în mijlocul unei existențe denaturate a acestei lumi este intrarea uluitoare a unei realități "inocente", pentru că este sfințită, purificată și redusă la starea ei originară, la adevăratul ei destin, acela de a fi receptacolul pur al unei prezențe în care se odihnește și strălucește Sfântul lui Dumnezeu. În adevăr, "acest loc este sfânt" prin prezența lui Dumnezeu, așa cum era sfântă acea parte a Templului unde se afla chivotul Legii, cum sunt "Sfântele Scripturi", care-L conțin pe Hristos în cuvântul Său, așa cum întreaga Biserică este sfântă, căci Dumnezeu sălășluiește în ea și o face "Locaș al lui Dumnezeu", vorbește în ea și ni Se dăruiește în ea ca hrană. Sărutul păcii, din timpul liturghiei, se numea "sfânt", căci pecetluia unirea cu Hristos cel prezent. Îngerii, "lumina cea de a doua", sunt sfinți, pentru că trăiesc în lumina lui Dumnezeu și o reflectă. Profeții, apostolii, "sfinții din Ierusalim" sunt sfinți prin harul slujirii lor. În urma unei "alegeri", Israel a fost ἔθνος ἅγιον, "neam sfânt"; iar în iconomia Noului Israel, cel botezat este "uns", pecetluit cu darurile Duhului Sfânt; aceste daruri îl integrează în Hristos, ca să "participe la natura lui Dumnezeu" (II Petru 1, 4), iar prin această participare se sfințește, ajunge "sfânt". Episcopii își spun între ei *sanctus frater*, iar unui patriarh i se spune "sanctitatea sa", nu pentru ceea ce reprezintă realitatea sa umană, ci prin participarea sa specială la preoția lui Hristos, singurul Mare Preot, singurul Sfânt.

Liturghia aduce precizări foarte explicite asupra acestei noțiuni. Înainte de împărtășire, preotul zice: "Să luăm aminte, Sfintele, sfinților", iar adunarea credincioșilor răspunde, mărturisindu-și nevrednicia, în fața acestei cerințe cutremurătoare: *Tu solus sanctus*, "Unul singur este Sfânt, Domnul Iisus Hristos". Singurul, unicul Sfânt *prin firea Sa* este Hristos, iar membrele Sale nu sunt sfinte decât *prin participarea lor* la această sfințenie unică. "Lumina Ta luminează peste chipurile sfinților Tăi", cântă Biserica. "Hristos a iubit Biserica... ca să o sfințească" (*Efeseni* 5, 25-27), iar "credincioșii se numesc sfinți din pricina sfințeniei la care participă", ne lămurește Nicolae Cabasila[3]. Profetul Isaia (6, 5-6) ne prezintă o imagine clară a sfințeniei: "Vai, mie!... sunt un om cu buze necurate... dar unul din Serafimi a zburat spre mine, ținând în mână un cărbune aprins, pe care-l luase cu cleștele de pe altar. Mi-a atins gura și mi-a zis: Acesta a atins buzele tale, nelegiuirea ta a fost îndepărtată". Omul a fost sfințit prin curățire, pentru că îl atinseseră puterile de dincolo. După ce se împărtășește, preotul "reproduce" viziunea lui Isaia: sărută marginea potirului, care simbolizează coasta împunsă a lui Hristos, zicând: "Iată, s-a atins de buzele mele, îndepărtează nelegiuirile mele și curățește-mă de păcate!".

3. *Explicarea dumnezeieștii liturghii*, cap. XXXVI.

Lingurița cu care preotul îi împărtășește pe credincioși se numește în grecește λάβις, clește, acela despre care vorbește chiar Isaia, iar înduhovniciții, când vorbesc de euharistie, spun: "voi mâncați foc".

"Fiți sfinți, precum și Eu sunt sfânt!" este unicul izvor sacru, din care se varsă felurite consfințiri sau sfințiri prin participare. Aceste sfințiri efectuează o "deprofanare", în însăși ființa acestei lumi. Tainele și ierurgiile "străbat" lumea și ne învață că totul în viața creștină este o sfințire în devenire pentru că totul este sortit desăvârșirii liturgice, participării la Taină. Astfel, la sărbătoarea Schimbării la față sau la Paști, credincioșii aduc la Biserică felurite prinoase ca să fie sfințite, ceea ce extinde principiul euharistic al jertfei și al sfințirii la orice "hrană". Apa este menită să participe la misterul Bobotezei; la rândul său, pământul este menit să primească trupul Domnului întru odihna marelui Sabat, iar piatra, să ajungă la "mormântul pecetluit" și la lespedea rostogolită dinaintea femeilor mironosițe. Untdelemnul și apa ajung elemente care aduc harul asupra omului renăscut[4]; pâinea și vinul devin trupul și sângele Domnului. După cum se vede, totul se raportează la întrupare, totul ajunge la Domnul ca o strălucită liturghie și sinteză a existenței ființei: Liturghia integrează acțiunile cele mai elementare ale vieții - ca băutul, mâncatul, vorbitul, spălatul, comportarea, viețuirea - în adevărata lor menire: "În sfârșit, lucrurile nu mai sunt mobilierul temniței noastre, ci podoaba templului nostru"[5].

Omul se deprinde să trăiască în lumea Domnului și citește în adâncurile ei destinul paradiziac; universul se constituie în liturghie cosmică, în templu al slavei lui Dumnezeu. În felul acesta se înțelege că *totul* este virtual sfânt și că nu există nimic profan, nimic neutru, deoarece totul se raportează la Dumnezeu: ("memorialul" liturgic înseamnă că se referă la Tatăl, că este o aducere aminte de Dumnezeu). Cu toate acestea, alături de ceea ce este sfânt se formează caricatura sa, înfricoșătoarea participare la "Principele de-a stânga", demonic. De aceea Sfântul Grigorie de Nyssa tăgăduiește în mod categoric existența pur și simplu a omenescului, căci pentru el nu există profanul pur. Omul este sau "înger de lumină", chipul lui Dumnezeu, asemănarea Sa, sau "el poartă masca dobitocului" și face pe maimuța[6].

Liturghia inițiază în limbajul sacru, introduce în lumea simbolurilor. Un simbol (o cruce, o icoană, un templu) reprezintă o participare la

4. Taina botezului și a mirungerii.
5. Paul Claudel.
6. P.G. 44, 192.

realitatea cerească, în chiar înfățișarea sa materială[7]. Cu toate acestea, o parte din timp sau din spațiu devine o hierofanie, un vas al sfințeniei, dar fără să-și schimbe, pentru ochii trupești, ceva din aparența care continuă să participe la mediul empiric înconjurător. Dar între sacru și suportul lui material, există o comuniune de esență (între materia Tainelor sau ființa omenească și lucrările harului), iar în cele din urmă această comuniune ajunge consubstanțialitate sau metabolism total: pâinea și vinul euharistic nici nu semnifică și nici nu simbolizează trupul și sângele, ci ele *sunt* trupul și sângele lui Hristos. Despre această minune a "identității prin har" - ἡ κατὰ χάριν αὐτότις, vorbește Sfântul Maxim[8]; iar Sfântul Arsenie era văzut de ucenicii săi sub formă de foc, ὅλος ὡς πῦρ[9], un om lumină, dar care nu numai captează lumina, ci și o emite. Evanghelia ne atrage luarea aminte asupra acestor cazuri limită astfel: "Cine are urechi de auzit să audă".

2. Timpul sacru

A. Spre deosebire de părerea obișnuită, timpul și spațiul nu sunt forme pure. Spațiul nu este numai un fel de sac în care sunt aruncați atomii. Nici spațiul, nici timpul nu sunt forme *a priori* ale transcendentalismului: o plasă *subiectivă* pe care mintea noastră s-o arunce peste lucruri ca să le cunoască. Spațiul și timpul există *obiectiv*, sunt măsura existenței, una din dimensiunile ei; ele au ca funcție ordonarea și *calificarea* lucrurilor, care nu există decât în aceste forme inerente oricărei creaturi. Ele descoperă trăinicia lucrurilor, constituția lor ontologică[10]. Când îngerul din Apocalipsă vestește sfârșitul timpului bolnav, el vestește sfârșitul timpului matematic, descompus în clipe separate,

7. Cuvintele cultului: *aliluia, Doamne miluiește, amin* aparțin unui idiom vechi, care nu este folosit în vorbirea obișnuită; tot așa și cuvintele: trisaghion, sanctus, rugăciunea duminicală, rugăciunea minții, crezul, formulele Tainelor. Repetarea lor liturgică ne arată că posedă o energie specifică, iar tonul și ritmul admirabil îmbinate alcătuiesc tipul sacru al rugăciunii, al acelei rugăciuni cântate, sau al citirii liturgice. Dacă în binecuvântări invocăm harul lui Hristos, atunci orice dorință își are forța sa reală, iar noi vom da socoteală de *orice* cuvânt spus (așa cum putem vedea în textele liturgice evanghelice în legătură cu dorința de pace...). Când un credincios se închină, el face un gest epicletic, cheamă Duhul Sfânt, mai precis cheamă "puterea neînvinsă a Crucii" și prin puterea ei de pătrundere își întipărește în ființa sa chipul Crucii, se identifică cu crucea lui Hristos, iar prin imaginea iubirii crucificate se înalță la acea cruce, care este chipul Sfintei Treimi, devine chip, adică o transcriere vie a hieroglifelor sfinte.

8. *Ad Thal.*, q. 25, P.G. 90, 333A.

9. *Alphab*, Arsenie, 27; P.G. 65, 96 C.

10. Pentru Bréal și Bailly *(Dictionnaire étymologique latin*, sub. V) sensul primitiv al cuvântului *tempus* ar deriva de la temperatură.

sfârșitul duratei temporale nedesăvârșite și trecerea la durata desăvârșită, la plinirea calitativă a timpului în care acesta se desăvârșește[11]. Concepția biblică este admirabil înțeleasă de Fericitul Augustin care afirmă că lumea și timpul au fost create *împreună*: "lumea nu a fost creată *în* timp, ci *odată* cu timpul"[12], ceea ce înseamnă că însuși principiul timpului este bun, că viața din Rai și din Împărăția lui Dumnezeu există în *propriul ei timp*, adică în ordinea proprie succesiunii evenimentelor. Eternitatea creaturilor nu înseamnă absența timpului și nici suprimarea sfârșitului timpului nostru, ci forma sa pozitivă. Este timpul în care trecutul se păstrează întreg, iar prezentul se deschide spre nemărginirea veacurilor: este "memorialul Împărăției", faptul de a se raporta la Dumnezeu, de a fi în întregime prezent în fața lui Dumnezeu cel Veșnic. Trebuie să facem o deosebire între timpul profan plin de păcate, timpul negativ al căderii, și timpul sfânt, răscumpărat, orientat spre mântuire.

B. Examinând timpul nostru prezent, trebuie să spunem înainte de toate că regularitatea și identitatea intervalelor sale nu sunt decât abstracțiuni ale ceasornicelor noastre. Noi nu suntem niște simple cadrane pe care se învârtesc acele indicând fracțiuni matematice; noi nu suntem supuși timpului, ci îl trăim, ceea ce înseamnă că ni-l însușim, iar timpul trăit reprezintă o interacțiune foarte intimă între forma sa matematică și conținutul său existențial[13]. Este adevărat că timpul ne califică, dar și noi calificăm timpul, iar acest fapt comportă o densitate foarte deosebită a momentelor sale, precum și posibilitatea sa de a se deschide spre o altă dimensiune.

Fericitul Augustin a demonstrat în mod genial, în *Confesiunile* sale, că nici una din cele trei părți ale timpului nu există: viitorul, adică ceea ce nu există încă, trece prin prezent, moment pe care abia îl prindem în fuga sa amețitoare, ca să devină îndată trecutul și să se piardă în ceea ce deja nu mai există.

Cea dintâi formă a acestui timp este orânduită de anotimpurile cosmice, acesta *este timpul ciclic* al astrelor pe care-l traduc ceasor-

11. Pentru Bergson, durata este caracterul succesiunii simțite și trăite, opusă ideii matematice de timp "spațializat" a lui Kant *(Données immédiates de la conscience*, p. 74). Misterul timpului este subliniat bine de Pascal. El se întreabă dacă va putea cineva să-l definească și conchide: "Definițiile nu sunt date decât spre a specifica lucrurile pe care le numim, și nu spre a le arăta natura lor" *(De l'esprit géometrique*, Ed. Brunschwieg, p. 170).

12. Lumea nu poate exista în afară de timp, *procul dubio mundus non factus est in tempore sed cum tempore* (P.L. 41, 322).

13. "Principiul relativității elimină noțiunea *timpului absolut*, a timpului matematic, care nu are nici un înțeles experimental. Fiecare sistem de referință își are timpul său propriu" (a se vedea Langevin: *Le Temps, l'Espace et la Causalité*; Poincaré: *La valeur de la science*.

nicele noastre, iar reprezentarea sa grafică este o curbă închisă asupra ei însăşi, şarpele care-şi muşcă coada, cercul vicios al eternelor întoarceri fără ieşire. "Nimic nu e nou sub soare" exclamă pesimistul Eclesiast. Timpul închis, ca şi zeul Cronos, se hrăneşte cu propriii săi copii - clipele -, el cronometrează rece, matematic "repetiţiile" şi provoacă spaima absurdului, ca cea a lui Pascal dinaintea infinitului spaţial[14]. Acele care se mişcă mereu nu duc nicăieri.

"Pământul s-a refăcut poate de un milion de ori; a îngheţat, s-a dezgheţat, s-a dezagregat, apoi s-a descompus în elementele sale, după aceea apele îl acoperă iarăşi. A apărut o cometă, apoi un soare din care s-a rupt un glob pământesc. Acest ciclu se repetă, probabil, de nenumărate ori, sub aceeaşi formă, până în cele mai mici amănunte. Te plictiseşti de moarte..."[15]. Dar deja a doua formă de timp, pe care îl putem numi timpul istoric, durata lui Bergson, a cărui prezentare grafică este o linie care se prelungeşte la infinit, posedă măsuri diferite. Epocile păstrează ritmul lor propriu, accelerat sau încetinit. Experienţele asupra cicatrizării rănilor arată un timp biologic foarte subiectiv, în funcţie de vârsta rănitului, după cum suferinţa sau bucuria modifică scurgerea timpului: îl face imperceptibil, sau infinit de lung[16].

A treia formă de timp este cea existenţială: fiecare moment poate să-şi deschidă lăuntrul unei alte dimensiuni, ceea ce ne dă putinţa să trăim veşnicia prezentă într-o clipă, sau "prezentul etern". Acesta este timpul sacru sau liturgic. Participarea sa la ceva absolut deosebit îi schimbă natura. Eternitatea nu este nici înaintea timpului şi nici după el, ci este această dimensiune faţă de care timpul se poate deschide.

C. Pentru definirea timpului, Sfântul Grigorie de Nyssa foloseşte cuvântul ἀκολουθία, o succesiune ordonată care reglementează evoluţia potrivit lui *dinainte* şi lui *după* şi care dirijează germenii spre finalitatea lor[17]. Dar adevărata finalitate, ca împlinire, nu este numai τέλος, punct final, ci este τέλειος, plenitudinea desăvârşirii. Această

14. Geniul lui Dostoievski, în *La Douce*, ne plasează dinaintea contrastului îngrozitor dintre suferinţă şi nepăsarea timpului: "Oameni, iubiţi-vă unii pe alţii!", cine a spus aceasta? Pendula bate, nepăsătoare, cu o monotonie nesuferită" (Dostoievski, *Journal d'un écrivan*, t. II, p. 386). Timpul ne aduce aminte că totul trece. În *Crimă şi pedeapsă*, fantoma femeii pe care o asasinase Rascolnicov i se arată şi-i aminteşte că "a uitat să întoarcă ceasul". Putem opri ceasul, dar timpul care se îndreaptă neîndurător spre Judecata din urmă nu poate fi oprit. Timpul oprit este imaginea cea mai înfricoşătoare. Kierkegaard descrie deşteptarea unui păcătos în iad: "Cât este ceasul? întreabă el; iar Satana îi răspunde cu o nepăsare glacială: "Veşnicia".

15. Dostoievski: *Les frères Karamazoff*, Paris 1948, p. 562.

16. Lecomte de Noüy a introdus noţiunea de "timp biologic" potrivit unei legi logaritmice, şi nu aritmetice (*Le temps et la vie*, Paris 1936; *L'homme et sa destinée*, Paris 1946).

17. P.G. 46, 547 D; 45, 364 C.

funcţie veritabilă a timpului nu apare decât pe plan teologic. Este teologia timpului.

Timpul îşi găseşte axa în Hristos. Înainte de Hristos, istoria se îndreaptă spre El, este mesianic orientată şi tensionată spre El, este timpul gestaţiei, al preînchipuirilor şi al aşteptării. După întrupare, totul se interiorizează, totul este dirijat de categoriile vidului şi plinului[18], ale absenţei şi prezenţei, ale neisprăvirii şi împlinirii, iar în cazul acesta singurul conţinut adevărat al timpului este prezenţa lui Hristos de-a lungul extinderii Sale; în jurul Său se roteşte totul, văzut sau nevăzut, şi se îndreaptă spre împlinirea finală a timpului însuşi, care în acelaşi timp este deja şi va fi la Sfârşit. Acest "în acelaşi timp" pune în toată amploarea sa problema adevărată a timpului, care este misterul coexistenţei a doi oameni într-o singură fiinţă şi care trăiesc *în timpuri diferite*: "Când omul din afară piere, omul lăuntric se înnoieşte pe zi ce trece" (*II Corinteni 4, 16*). Hristos a sfărâmat acel *continuum* istoric, dar nu a desfiinţat însuşi timpul, ci numai l-a deschis. "Cuvântul S-a făcut trup", iar ca trup S-a supus acestui *continuum*, cum arată evanghelia după Sfântul Luca, istoricul, (2, 40): "Copilul creştea şi Se întărea". Dar Cuvântul ca atare nu este accesibil decât credinţei şi numai ochilor credinţei se deschide timpul istoric înspre timpul sacru, într-o cu totul altă succesiune de evenimente: Naşterea tainică, Schimbarea la Faţă, Învierea, Înălţarea, Pogorârea Sfântului Duh şi Parusia. "Dumnezeu S-a făcut vremelnic, ca şi noi, cei ce suntem vremelnici, să ajungem veşnici", spune Sfântul Irineu[18bis] şi arată în acest chip că tot ce este vremelnic ajunge la apogeul veşniciei "chiar din această lume".

Aşadar, Hristos nu distruge timpul, ci îl împlineşte, îl valorifică din nou şi îl *răscumpără*. Adevăratele evenimente nu mai dispar, ci sunt păstrate în memoria lui Dumnezeu (rugăciunea pentru cei morţi cere lui Dumnezeu "să-Şi aducă aminte de ei"). Timpul pozitiv întrece, neutralizează negaţia, distrugerea şi arată că eternitatea omenească nu înseamnă absenţa timpului, ci împlinirea lui: ospăţul mesianic va vedea la aceeaşi masă pe Avraam, Isaac, Iacob şi pe oamenii din toate epocile istorice. Dar timpul istoric nu este negativ nici măcar în principiul său, pentru că în însăşi natura lui găsim un conţinut pozitiv chiar în starea de putere; iar când este bine orientat, seamănă cu principiul homeopatic care foloseşte agenţii aceleiaşi afecţiuni: *similia similibus curantur*. Aceasta este posibilitatea de a întrerupe evoluţia, de a face

18. Deja pentru Sfântul Ignatie de Antiohia, ceea ce deosebeşte pe creştini este faptul că ei sunt Θεοφόροι purtători de Dumnezeu şi Θεοῦ γέμετε, plini de Dumnezeu, *Magn.*, 14, 1).

18 bis. Cf. Sf. Ilarie, P.G. 82, 205 A; Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. XLV, 1152 C.

cale întoarsă, de a face să dispară din trecut ceea ce e fără valoare și viața s-o ia de la început; "lăsați morții să-și îngroape pe cei morți" *(Matei 8, 22)*, este "nașterea din nou" prin botez *(Ioan 3, 3)* în care trecutul plin de păcate moare. În lumina acestui adevăr, Sfântul Grigorie de Nyssa[19] dă o dublă interpretare istoriei: ea este în același timp și proces de creștere și proces de dezagregare. Mântuirea stă în ruperea nivelelor. Astfel, botezul rupe lanțul vicios și instaurează o altă ordine: *akolouthiei* morții, Dumnezeu îi opune pe cea de a doua *akolouthie*, a vieții veșnice. Este însăși teologia paulină a celor doi Adami: cel dintâi Adam instaurează timpul pierzării, iar cel de al doilea Adam, timpul recapitulării universale, timpul mântuirii.

Trecutul vicios este desființat prin botez și prin pocăință, iar veacul ce va să vie este deja prezent în Euharistie, este timpul "orientat"; noi trăim în el chiar de pe acum Răsăritul nostru, Veșnicia noastră.

D. După Kierkegaard, s-a vorbit despre "reversibilitatea timpului" prin puterea liturgică: or, timpul nu este reversibil. Mai curând putem vorbi despre puterea de a *deschide timpul* asupra a ceea ce rămâne. Dacă memoria ne oferă prezența omogenă a trecutului sub forma *amintirii*, ca imagine stereotipă, memorialul liturgic merge mai departe, și conține nu imaginile trecutului, ci evenimentele prezente, ceea ce ne face *contemporani*. Sfântul Grigorie de Nyssa ne arată acest lucru când vorbește despre "ordinea progresivă", despre "succesiunea regulată a sărbătoririlor liturgice". Fiecare citire liturgică a evangheliei ne situează în evenimentul relatat. Formula sfântă "în vremea aceea", cu care începe orice citire liturgică a evangheliei, înseamnă "timpul sfânt" - *in illo tempore* - ceea ce se petrece acum, ceea ce este contemporan. În timpul slujbei de Crăciun, noi asistăm la nașterea lui Hristos, iar în noaptea Paștilor ne apare Hristos înviat și-i face pe cei care comemorează *martori oculari* ai unor evenimente ce s-au petrecut în Marele Timp. Aici nu mai sunt urmele timpului mort al repetițiilor, ci totul rămâne o dată pentru totdeauna. Sfântul Ioan Hrisostom spune că "noi aducem aceeași jertfă, nu astăzi una, și mâine alta"[20], iar Teodor de Mopsuestia subliniază bine ruptura nivelelor, când afirmă: "Nu este ceva nou, ci este liturghia ce s-a săvârșit în cer, iar noi suntem cel ce este în cer". Toate sfintele Cine ale Bisericii nu sunt decât o singură Cină unică și veșnică, cea a lui Hristos în cămara cea de sus, din cer. Același act dumnezeiesc s-a petrecut într-un anumit moment din istorie și se oferă mereu în Taină. El are puterea să deschidă timpul și să se sălășluiască în lăuntrul fiecărei clipe, ca adevăratul conținut al tuturor clipelor.

19. P.G. 44, 1312 B

20. *Omilia a II-a*, 45, la II Timotei; P.G. 62, 612..

În dimensiunea liturgică, fiecare clipă este aproape, căci conținutul ei este prezent în toate celelalte. Astfel, *condacul* Înălțării zice: "Înălțatu-Te-ai la cer, Hristoase, Dumnezeul nostru, ca să nu Te mai îndepărtezi de el... și zici celor care Te iubesc: "Eu sunt cu voi". Tot așa, "Tu ești în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu în Rai cu tâlharul, Cela ce stai pe scaunul slavei cu Tatăl și cu Duhul, Cela ce le umpli pe toate și ești fără de margini". Iar în rugăciunea dinaintea împărtășirii auzim: "Cela ce ești în ceruri împreună cu Tatăl și aici, nevăzut, de față cu noi".

Repetiția există numai pentru omul care intră periodic în comuniune cu ceea ce rămâne. Vedem acest lucru în toată amploarea sa cosmogonică la comemorarea liturgică de Anul Nou. Sfântul Efrem Sirul[21] spune: "Dumnezeu a creat din nou cerurile, pentru că păcătoșii au adorat corpurile cerești; a creat din nou lumea care fusese pângărită de Adam; a zidit o nouă făptură cu saliva Sa". Cuvântul acesta ne aduce aminte de vindecarea orbului din naștere și ne arată că ea a fost un simbol al vindecării *timpului orb*. Desigur, nu este vorba de o nouă creare, propriu-zisă, ci numai de o *regenerare* a timpului în întregime. Dacă ne întoarcem pentru a ne regăsi la momentul cosmogonic al primului soare luminând prima dimineață ne legăm din nou de destinul său adevărat și-l reînnoim, îl reabilităm, îl întinerim din lăuntru, "întinerești ca vulturul" *(Psalm 103, 5)*. Aceasta explică faptul că atât cosmogonia cât și tot ceea ce este reînnoire și adevărată naștere este legat strâns de elementul acvatic[22], precum și de ideea de naștere și de înviere. *Talmudul* spune: "Dumnezeu are trei chei: cea a ploii, cea a nașterii și aceea a învierii morților".

E. Noi atribuim datelor calendarului astronomic și un conținut religios liturgic. Aceste date au pentru creștini o funcție de prefigurare și de semnificație. Astfel, cele douăsprezece zile dintre Crăciun și Bobotează (25 decembrie - 6 ianuarie) preînchipuie cele douăsprezece luni ale anului. (Țăranii din Europa centrală precizează cantitatea de ploaie și recolta pentru cele douăsprezece luni următoare, plecând de la aceste douăsprezece zile, iar evreii precizau cantitatea de apă a fiecărei luni, la sărbătoarea Corturilor). Pentru Părinții Bisericii, Duminica nu a înlocuit sabatul, care era ziua a șaptea din săptămână la evrei, ci Duminica e ziua a opta[23] sau ziua întâi, în sens absolut și unic. Dacă zilele săptămânii închipuiesc săptămâna cosmică închisă în ea însăși sau totalitatea istoriei, dimpotrivă, ziua învierii, Duminica este

21. *Oda 8*, 16; Wensinck, 169.

22. Abisul lumii sau fătul înconjurat de apă.

23. Sfântul Vasile, P.G. 29, 50 B; Sfântul Grigorie de Nazianz, P.G. 36, 429 C. A se vedea Jean Daniélou, *Bible et liturgie*, cap. 16.

ziua a opta, Paștele săptămânal și închipuie eternitatea (astfel, Sfântul Vasile cel Mare notează că Duminica era oprită îngenuncherea, adică ținuta de pocăință, fiindcă în ziua de Duminică lumea este în picioare[24], în atitudine eshatologică, ca expresie a epectazei, în tensiune parusiacă).

Cei patruzeci de ani de deșert, cele patruzeci de zile de post al lui Hristos, cele patruzeci de zile ale Postului mare sunt zile de așteptare înainte de a intra în "pământul făgăduinței"[24bis]. Astfel, timpul Postului mare înfățișează pe scurt totalitatea istoriei, timpul așteptării. Dimpotrivă, cele cincizeci de zile dintre Paști și Rusalii sunt socotite drept cele cincizeci de Duminici (acesta este și motivul pentru care este oprită îngenuncherea), adică timpul de bucurie, chipul veacului ce va să vie, care de fapt a și început.

Tot astfel, Crăciunul nu este numai o simplă sărbătoare, ci "un timp de sărbătoare", când lumina începe să crească, *crescit lux*. Dacă omul nu este îndreptat spre Răsărit după calendarul astronomic când e timpul să semene și să recolteze, calendarul bisericesc nu este nici el îndreptat spre Răsărit, ci este el însuși *Răsăritul*, adică timp orânduit. Fiece An Nou este o istorie universală prescurtată, renăscută de orânduiala liturgică, iar pe de altă parte fiecare zi este o *feria*, deschisă spre veacul ce va să vie.

F. Cel ce se botează, atunci când e cufundat în apă, trece prin potop, prin moartea timpului plin de păcate și se naște din nou pentru timpul mântuirii. Rugăciunea la Taina mirungerii: "Fie ca să Te slujească cu cuvântul și cu fapta" ne arată pe omul smuls timpului pierzării și pecetluit cu darurile Duhului Sfânt, sfințit, însemnat, sortit pentru tot timpul vieții sale *timpului mântuirii*. De aceea, așa cum spune Sfântul Ioan, cel care-L urmează pe Hristos nu vine la judecată (căci trecutul istoric este desființat), iar cel ce mănâncă trupul lui Hristos are deja viața veșnică, trăiește în timpul sacru. Dimpotrivă, iadul nu poate fi situat în timpul mântuirii, în veșnicie. Deoarece iadul este prin esență timpul negativ și subiectiv, el nu are nici un loc ontologic în timpul pozitiv și universal al Împărăției lui Dumnezeu și nu se poate da drept conținut al acestui timp.

G. Iosua, când a oprit soarele în loc, la trecerea prin apă, a rupt nivelele timpului, a trecut în timpul mântuirii; căci "Strâmtă este poarta și îngustă calea care duce la Viață" *(Matei 7, 14)*, înseamnă aceeași trecere în timpul mântuirii.

24. Sfântul Vasile, *De Spir. Sancto*, 27; Canonul 19 al Sinodului de la Niceea; totuși, Origen menționează: "Pentru cel desăvârșit, toate zilele sunt Duminică" (P.G., 11, 1549 D).

24 bis. Putem aminti și de credința tradițională în prezența pământească a sufletelor celor morți, în cele patruzeci de zile dinainte de a intra în sferele cerești.

Practica isihastă cultivă această poartă strâmtă, experimentează un timp de o calitate deosebită. Lăsând un interval mai lung între expirare și inspirare se trăiește într-un alt ritm, într-un alt timp[25]. Timpul înseamnă în esență "uzură", iar Maestrul Eckhart menționează că nu este alt obstacol mai mare, în calea unirii cu Dumnezeu, decât timpul.

Or, în viziunea Păstorului lui Herma, Biserica este veșnic tânără, căci timpul nu-i lovește firea ei veșnic tânără. Calendarul sărbătorilor și al sfinților valorifică în alt fel orice fracțiune a timpului, face din fiecare fracțiune timp sacru și răspunde pe pământ nostalgiei noastre după veșnicie.

3. Spațiul sacru

Ceea ce este timpul pentru durată este spațiul pentru întindere. Spațiul profan este supus legii exteriorității și extrapunerii care coordonează lucrurile și obiectele existente și schimbă poziția unuia față de altul, pe când spațiul sacru nu se reduce la înfăptuirea unei unități a coexistenței simple, ci realizează "unitatea" în Hristos, este un spațiu consubstanțial cu Hristos.

Când Mântuitorul spune femeii samarinence: "A sosit vremea când voi nu vă veți mai închina Tatălui nici pe acest munte și nici în Ierusalim" *(Ioan 8, 21)*, El vorbește despre Sine, ca despre locul sacru omniprezent și care desființează caracterul de exclusivitate al oricărui loc empiric. De atunci, oricine vine la biserică face un pelerinaj la locul sfânt. Aceasta explică și faptul că există o mulțime de locuri care-și păstrează înțelesul de centru, tocmai pentru că nu sunt niște centre geografice, ci sunt centre cosmice, situate nu pe linia orizontală, ci pe cea verticală care unește orice punct cu lumea de dincolo. Astfel, Biserica sfințește pretutindeni untdelemnul, pâinea, vinul și grâul, binecuvântându-le, iar la sărbătoarea înălțării Sfintei Cruci, o dată cu binecuvântarea celor patru părți ale lumii sfințește toată lumea.

În aceste laturi se încrucișează toate nivelele: subteranul, pământul și cerul; Muntele cel sfânt este chipul lor, iar Arborele cosmic este Pilonul central sau Scara[26]. Muntele Taborului, al cărui nume derivă

25. Yoghinii subliniază influența respirației asupra sufletului și prin aceasta explică uimitoarea tinerețe a asceților; în timpul nopții ei respiră numai a zecea parte din totalul respirațiilor din timpul zilei; socotită în ore, respirația (care este uzură și prin urmare îmbătrânire) a 24 de ore nu reprezintă pentru un yoghin decât 12 ore de respirație. El mănâncă o singură dată pe zi, pentru că ziua este de 12 ore, și nu de 24 ore (A se vedea M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 112-113).

26. A se vedea H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, 1951; Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris 1952; Van der Leeuw, *La Religion*, Paris, 1948.

probabil de la *tabbur,* înseamnă buric[27], ca şi Muntele Garizim, numit "buricul pământului" *(tabbûr erez, Judecători 9, 37)*. De aceea, după tradiţia rabinică, pământul lui Israel nu a fost înecat de potop[28]. După o tradiţie creştină, Golgota este centrul lumii, căci aici a fost creat Adam, Crucea a fost înălţată tot aici, iar la poalele ei era mormântul lui Adam[29] aşa cum vedem deseori în reprezentarea iconografică. Tot aşa, rădăcina arborelui cosmic se întinde până la iad, iar vârful ajunge la cer, iar ramurile simbolizează diferitele trepte cereşti (apostolul Pavel a fost înălţat până la al treilea cer). Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază bine în *Cartea Tainelor* transcendenţa treptelor cosmice: "Astăzi vei fi cu mine în rai - apoi - cum ceea ce e pentru noi pământul, nu diferă pentru El de rai - a apărut din nou pe acest pământ şi a vorbit cu ucenicii Săi"[30].

Scrierile rabinice ni-l înfăţişează pe Adam ca pe un uriaş, pe când în Apocrife[31] şi în Păstorul lui Herma[32] Hristos este uriaşul, al cărui cap depăşeşte cerurile[33]. Înţelegem toate acestea, pentru că Hristos este arhetipul dumnezeiesc al acestor imagini: El este arborele vieţii şi centrul cosmic. Origen spune: "Scriptura ne înfăţişează pe Hristos ca pe un arbore"[34]. Pe de altă parte, multe imagini, cum ar fi, spre pildă şi mozaicul baptisteriului de la Henchir Messauda, identifică pe Hristos cu Crucea. Întâlnim acelaşi simbolism şi în crucile zise "vii": braţele crucii sunt acoperite cu ramuri şi se termină cu braţele omeneşti: unul deschide poarta cerului, celălalt zdrobeşte porţile iadului. În cântările de preamărire a Sfintei Cruci, auzim: "Pomul vieţii sădit pe Golgota (identificare a pomului din rai şi a Crucii) care a crescut în mijlocul pământului şi sfinţeşte toate, până la marginile lumii", "lungimea şi lărgimea crucii se întind cât cerurile"[36].

Fericitul Augustin întreabă şi el: "Care este muntele pe care urcăm, decât Domnul Iisus Hristos"[37]? *Faptele lui Filip* îl numesc pe Hristos: "Stâlp de foc" στύλος πυρός, iar în scrierile ascetice, un duhovnic desăvârşit reproduce aceeaşi imagine: "Stâlp de foc care uneşte cerul şi pământul"[38].

27. Eric Burrows, *The Labyrinth,* London, 1935, p. 51.
28. A. Wensinck, *Navel of the Earth,* Amsterdam, 1916, p. 15.
29. Trupul lui Adam ar fi fost înmormântat acolo unde Hristos a fost răstignit (Origen: *In Matt.;* P.G. 13, 1777).
30. P.G. 91, 1309 B.
31. *L'Evangile de Pierre,* v. 29-40; *Faptele lui Ioan* N 90-94.
32. *Similitude 9,* cap. 6 N 1.
33. Sfântul Ambrozie, *De Incarnatione,* P.L. 16, 827 C.
34. *In Psalm,* 1; Pitra, *Analecta sacra,* t. II, p. 445.
35. Von W. Mayer, *Die Geschichte der Kreutzholzes von Christus,* München, 1881.
36. *La prière des Eglises de rite byzantin,* Mercenier, t.V., prima parte, p. 39.
37. *In Psalmum 119,* n. 1; P.L. 37, 1597.
38. Amélineau, *Etudes sur le christianisme en Egypte au VII-e siècle,* 1887.

Dar figura de stil biblică, scara lui Iacob, exprimă perfect semnificaţia acestor imagini. Îngerii urcă şi coboară pe ea. Cerul este deschis, iar scara se sprijină drept în mijlocul pământului şi pentru că Hristos este această scară, ea se înalţă din orice loc sfânt, are nenumărate centre. Iacob de Sarug spune: "Hristos răstignit pe cruce stătea pe pământ ca pe o scară bogată în trepte"[39]. Caterina din Sienna îl vede ca un punte între cer şi pământ, ca un curcubeu, semnul viu al legământului[40]. Sfântul Efrem spune în imnul său de la Bobotează[41]: "Fraţilor, priviţi stâlpul, ascuns în văzduh, care se sprijină pe ape şi atinge poarta înălţimilor, ca scara pe care a văzut-o Iacob"[42].

În fine, mai întâlnim ca simbol cercul (împrejmuirea templelor şi oraşelor), înzestrat cu putere de apărare, căci închipuie, în mod simbolic, veşnicia. Când s-au prăbuşit zidurile Ierihonului, la sunetul trompetelor, oraşul a rămas fără apărare cerească. Tot aşa, când un oraş era asediat, pornea sus pe ziduri o procesiune a preoţilor care purta moaşte sau o icoană făcătoare de minuni, sau vreun obiect sfânt: o astfel de rugăciune în imagini întăreşte şi invocă puterea de apărare. Aceeaşi semnificaţie o are şi orice procesiune liturgică împrejurul templului, căci ea figurează veşnicia şi valorifică din nou întinderea spaţiului sacru. Dacă timpul sacru răspunde nostalgiei adânci a veşniciei, spaţiul sacru răspunde setei de Paradisul pierdut; în aceste transcenderi ale lumii emprice pe care le înfăptuieşte sacrul, omul îşi regăseşte în parte primul său destin şi se îndreaptă spre plinirea lui.

4. Construcţia sacrului: biserica

A. Un spectator care priveşte o biserică poate să-i cerceteze rând pe rând părţile ei deosebite, să-i determine arhitectura, să preţuiască valoarea ei artistică, dar acestea vor rămâne o carte îmchisă. Ca să înceapă să vorbească fiecare piatră, fiecare părticică şi ca întregul ansamblu să devină o cântare, o liturghie, trebuie să înţelegi în ansamblu ideea măreaţă de biserică[43]. Ceea ce se desprinde din anturaj este că înainte de toate el este un spaţiu organizat. Slujba sfinţirii unei biserici este foarte evocatoare[44]. În primul rând, ea alege un anume

39. *Homélie sur la vision de Jacob,* n. 95, Zingerle-Nozinger, *Monumenta syriaca,* t. I, p. 26.
40. R.P. Louis Beirnaert, *Le symbolisme ascensionnel,* în Eranos Jahrbuch, t. 18, 1950.
41. *Hymne* XI, 11.
42. Tot aşa afirmă şi Afraat, în *Homélie sur la prière,* Patr. Syr., t.I, p. 146.
43. "Arta mută ştie să vorbească," spune Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. 46, 737 D.
44. *Consécration et inauguration d'une église,* Chevetogne, 1957.

teren, îl desparte de spațiul profan, îl sfințește, și, în epicleza specială a slujbei sfințirii, este invocat Duhul Sfânt, Care transformă acest loc oarecare într-un loc *special* al teofaniei; în munte sfânt, în centru cosmic și scară a lui Iacob.

Episcopul aprinde o făclie mare, care simbolizează "lumina din prima zi a creației", și cortegiul care poartă moaștele unui martir face înconjurul locului, descrie cercul veșniciei. În fața ușii, episcopul pronunță acest pasaj din psalmul 23: "Ridicați, căpetenii, ușile voastre și vă ridicați porțile cele veșnice, ca să intre Împăratul Slavei!" Corul, care este în lăuntru în Biserică și care reprezintă spațiul încă neorganizat, dar gata să se organizeze, cântă: "Cine este acest Împărat al Slavei?"

Episcopul face o cruce cu moaștele și spune: "Domnul cel tare și puternic; acesta este Împăratul Slavei!" În timp ce intră episcopul în Biserică, atunci Dumnezeu Își face al Său locul și îl transformă în Casa lui Dumnezeu, iar liturghia ia numele de *dumnezeiască*. Din acest centru sfânt, "asupra căruia veghează Dumnezeu, zi și noapte" *(I Regi 8, 29)*, Fiul va înălța spre Tatăl jertfa și tămâia rugăciunii liturgice. Atunci episcopul *construiește* masa altarului, o înalță, o unge cu sfânt mir și o curăță cu apă sfințită, în timp ce se cântă aleluia îngeresc. Astfel, Biserica devine, în întregime, chipul plastic al cerului dumnezeiesc pe pământ.

Altarul, *altar*, (de la *alta-ara*) înseamnă loc înalt; aici este muntele sfânt din Sion, cu centrul său cosmic, masa cea sfântă care, printr-un transfer mistic, închipuie pe Domnul Hristos. Sfântul Dionisie, vorbind de ritual, observă: "Chiar asupra lui Iisus însuși, ca pe altar... se săvârșește sfințirea"[45].

La hirotonirea unui preot, în momentul când episcopul îi pune mâinile pe cap, cel ce se hirotonește își reazămă fruntea de masa sfântului altar, căci aceasta simbolizează pe Hristos[46]. Chivotul care conține trupul și sângele lui Hristos va fi așezat pe masă, iar masa se transformă în *mormântul sfărâmat* de puterea învierii. Nimănui nu-i este îngăduit să atingă sfânta masă, afară de sfințiții slujitori, iar preotul când intră, se închină înaintea acestei preînchipuiri vii a lui Hristos. Chiar materia din care e zidită masa pe care stă chivotul este transfigurată, prin depunerea moaștelor sau osemintelor nestricăcioase ale martirilor ei. Aceasta corespunde exact cuvintelor din Apocalipsă *(6, 9)*: îngerul vede "sub jertfelnic sufletele celor jertfiți pentru Cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o". Nicolae Cabasila afirmă mai mult, că adevăratul jertfelnic sunt chiar aceste moaște. Prin

45. *La Hiérarchie ecclésiastique*, IV, cap. 12.
46. Este imaginea Sfântului Ioan care-și reazemă capul pe pieptul lui Hristos (Ioan 13, 23).

anticipare, moaștele, adică sfânta masă sunt σῶμα πνευματικόν al Paștilor viitoare[47]. Se vede că centrul liturgic este construit cu materia Împărăției lui Dumnezeu, iar spațiul sacru se organizează în jurul unei porțiuni a lumii de dincolo.

B. Din punct de vedere arhitectural, dreptunghiul alungit se numește navă, și putem spune că întregul templu este o corabie întoarsă spre Răsărit. *Învățătura apostolilor*, atunci când citează psalmul 67: "Domnul cel ce urcă în cerul Răsăritului (v. 34) și Faptele: "Hristos cel ce se va întoarce așa cum s-a înălțat" *(1, 11)*, ne arată originea rugăciunii îndreptate către Răsărit și așteptând întoarcerea lui Hristos. Aceasta înseamnă că orice rugăciune este o așteptare atunci când e bine "orientată" iar scopul ei ultim este de natură eshatologică.

Franz von Doelger arată bine că bisericile în formă de cruce simbolizează Lumina și Viața, Ζωή și φῶς, care se încrucișează în litera din mijlocul acestor două cuvinte: omega, litera eshatologică a alfabetului grecesc. Aceasta întărește semnificația arhitecturală a Bisericii: o corabie care plutește în dimensiunea eshatologică și se îndreaptă spre Răsărit.

C. Ordinea supremă a locului nu permite să pătrunzi de-a dreptul în lăuntrul lui și să introduci elementul profan; așa cum ne îndeamnă și cântarea liturgică numită heruvicul: în pragul Bisericii, "toată grija cea lumească să o lepădăm". Rânduiala topografică a locașului constituie un fel de inițiere gradată pentru a pătrunde în lumea sacră. Altădată, biserica era împrejmuită cu un zid în formă de sferă, care simboliza eternitatea și purtarea de grijă a lui Dumnezeu, fiind și semnul unei delimitări a spațiilor. În mânăstiri, se vede adesea, în spatele bisericii, un cimitir și o trapeză laolaltă, arătând că morții și viii sunt uniți în același spațiu sfânt. Intrând pe poartă te găsești dintr-o dată într-o "cu totul altă lume", apoi străbați curtea și urci treptele prispei bisericii, ceea ce dă senzația unei ascensiuni; apoi urci pe munte și pătrunzi în tinda exterioară, apoi în cea interioară (altădată, locul unde stăteau penitenții, locul slujbelor înmormântării ca și trapeza pentru călugări). Numai pregătit pentru o astfel de inițiere moderată, cu acest tact admirabil, poți să intri în biserica propriu-zisă. Aici perspectiva care se deschide prin părțile lăuntrice ale bisericii desăvârșește ascensiunea, iar această cale duce în vârful muntelui sfânt.

D. În partea de răsărit, se află o estradă ridicată, *solea*, a cărei parte centrală se numește amvon, de la ἀναβαίνω: a urca, a se înălța, care este cămara înaltă, locul comuniunii credincioșilor. "Să ne înălțăm inimile și să ne adunăm în cămara cea de sus", cântă Biserica.

47. *La Vie en Christ*, p. 147.

Uşa Împărătească duce de-a dreptul la Sfânta Masă, iar partea aceasta se numeşte "locul cel înalt" Muntele cel Sfânt propriu-zis. În dosul mesei din altar, se află crucea, care simbolizează scara lui Iacob de care Dumnezeu se serveşte ca să coboare pe pământ şi care are forma crucii întipărită în Treime, şi închipuie Faţa lui Dumnezeu întoarsă spre lume, expresia nespusei Sale iubiri. Între această cruce şi masă, se află sfeşnicul cu şapte braţe a cărui lumină vorbeşte despre puterea darurilor Sfântului Duh care pecetluieşte pe om şi despre harul Cincizecimii care "sfinţeşte" universul.

E. Spaţiul organizat al bisericii este înconjurat de spaţiul profan; în măsura în care se opune spaţiului sfânt, devine spaţiul diavolesc. De aceea Biserica, în totalitatea ei, se împotriveşte din răsputeri Fiarei apocaliptice şi cheamă cu glas mare lumea să devină Biserică, "unde orice are viaţă" intră şi formează *soborul,* Trupul lui Hristos. Crucea, a cărei cupolă este încoronată şi cupola însăşi orânduiesc spaţiul. Prin liniile sale, cupola dă sensul mişcării coborâtoare a iubirii dumnezeieşti, iar forma ei sferică reuneşte pe toţi oamenii într-o adunare, în comunitate euharistică. Sub cupola bisericii ne simţim apăraţi, scăpaţi de apăsarea şi spaima infinitului păcătos; tot aşa şi crucea, dacă prelungim la infinit braţele figurii ei geometrice, cuprinde totalitatea spaţiului organizat, al infinitului actual. Forma de bulbi a turlelor bisericilor ortodoxe (ruse) sugerează imaginea rugăciunii înflăcărate, prin care lumea de aici participă la lumea de dincolo. Este o limbă de foc, iar o biserică cu mai multe turle este ca un candelabru cu lumânările aprinse. Lumina flăcărilor pătrunde în lăuntrul cupolei şi luminează bolţile, ca un cer coborât pe pământ, cu chipul Pantocratorului în centru, Care ţine în mâna Sa destinul tuturor şi al fiecăruia. Feţele prelungi şi înălţate ale icoanelor şi frescelor arată avântul spre înălţimi. Tot ceea ce este individual îşi găseşte înflorirea şi, în acelaşi timp, se orânduieşte prin comuniune şi prin universalitate. Totul se uneşte într-un coşmos liturgic, unde "toată făptura laudă pe Domnul". Această bucurie şi această pace "suprabiologică" propovăduieşte şi grăieşte foarte puternic despre viaţa de veci care începe de aici, de pe pământ.

Arta sacră a bisericilor ortodoxe conlucrează la integrarea totului în Misterul liturgic, în aşa măsură că, în afară de slujbe, tot ce este în biserică este în aşteptarea sfintelor Taine. Dar chiar această aşteptare este şi ea sfinţită, pentru că este plină de prezenţa dumnezeiască. Spre aceasta slujeşte icoana.

Timpul liturgic şi spaţiul sacru unite unul cu altul condiţionează acţiunea, cultul liturgic în care Împărăţia lui Dumnezeu îşi ia locul ca Parusie inaugurată.

CAPITOLUL II

Iniţierea în icoană[48]

1. Teologia slavei

"Noi contemplăm ca într-o oglindă slava Domnului" *(II Corinteni, 3, 18).* Adevărul despre Dumnezeu este înveşmântat în această slavă; tocmai pentru că este Adevărul. Domnul "Se împodobeşte întru măreţie şi se îmbracă întru frumuseţe". Iar când Îşi arată faţa Sa, lumina feţei Sale face să se înalţe din inima făpturii Sale o doxologie ca să cânte stăpânirea, puterea şi slava Sa. Dumnezeu face să "strălucească din întuneric lumina - El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoştinţa slavei pe faţa lui Hristos" *(II Corinteni 4, 5-6).* El face din inima noastră un organ al cunoaşterii slavei, dar şi ca să o reflecteze: "lumina Ta, Doamne, luminează peste feţele sfinţilor Tăi", cântă Biserica.

Icoana este o doxologie asemănătoare, ea străluceşte de slavă şi o cântă prin propriile sale mijloace. Adevărata frumuseţe nu are nevoie de dovezi; ea este o evidenţă care se transformă în argument iconografic al Adevărului dumnezeiesc. Conţinutul inteligibil al icoanelor este dogmatic şi de aceea nu este frumoasă icoana care-i operă de artă, ci adevărul său. O icoană nu poate fi niciodată"frumoasă"; frumuseţea ei cere o maturitate duhovnicească spre a fi recunoscută ca atare.

Lumina este atributul slavei. Nimburile de lumină care înconjoară chipurile iconografice nu sunt nicicum semnele distinctive ale sfinţeniei, ci strălucirea luminozităţii lor. Pentru sfinţi, cuvântul "voi sunteţi lumina lumii" este normativ în chip ontologic. Adevărul oricărei fiinţe vorbeşte prin puritatea reflexului său: acesta este harul minunat al creaturii de a

48. Bibliografie: O. Wulf und M. Alpatov: *Denkmoeler der Ikonenmalerei,* Dresden, 1922; W. Weidlé, *Les icones byzantines et russes,* Firenze, 1950; E. Troubetzkoi, *Altrussische Ikonenmalerei,* Padeborn-Schoningh, 1927; P. Muratov, *Les icônes russes,* Paris 1927; N. Kondakov, *The Russian Ikon,* Oxford 1927; U.R.S.S. *Icones Anciennes de Russie,* Unesco 1958; Paul Evdokimov: *"Initiation à l'Icône", Bible et Vie chrétienne,* nr. 19, 1958, Casterman; L. Ouspenski, W. Losski, *Der Sinn des Ikonen,* Bern und Olten; Felicetti-Liebenfels: *Geschichte der Byzantinischen Ikonenmalerei,* Olten und Lausanne, 1956.

fi chip, oglindă a ceea ce este necreat. Acest nivel de inspirație presupune slujirea harismatică a "sfinților iconografi" și face să treacă arta propriu-zisă spre arta sacră. Viziunea iconografilor este o funcție a credinței pe care Sfântul Pavel o definea "dovedirea lucrurilor celor nevăzute" *(Evrei 11, 1)* și experimentează această lume nevăzută, această "formă lăuntrică" a ființei, iar această interioritate revelează categoria "taborică", spiritul care luminează[49].

O icoană nu este niciodată luminată din afară, pentru că lumina este chiar subiectul ei, soarele nu are nevoie să fie luminat. Se poate spune că iconograful zugrăvește cu lumina taborică. Iată un fapt demn de reținut: de obicei orice monah iconograf pictează prima sa icoană cu subiectul Schimbării la Față a Domnului, pentru ca Hristos "să strălucească lumina Sa în sufletul iconografului". Un manuscris din Muntele Atos prescrie: "să se roage cu lacrimi fierbinți, ca Dumnezeu să intre în sufletul său. Să se ducă la preot, ca preotul să se roage asupra lui și să-i citească rugăciunea Schimbării la Față"[50]. Regulile sinoadelor sugerează "să se lucreze cu frică de Dumnezeu, căci este o artă divină".

2. Martirologiul icoanei

Martyrum signum est maximi caritatis. Biserica venerează în chip special "pe prietenii răniți ai Mielului" și iconografia este intim legată de această mulțime nenumărată de martori-martiri. Ea îi arată nemișcați și cu ochii mari deschiși spre "flacăra lucrurilor". S-ar spune că sunt niște limbi de foc de la Cincizecime cu chip omenesc. Există în acest lucru ceva mai mult decât o simplă înrudire.Icoana însăși este martir și are în ea trăsăturile botezului focului. În timpul luptelor iconoclaste, țăndările icoanelor sfărâmate s-au amestecat cu sângele martirilor, ca și cu niște stropi de lumină[51]. Patriarhul Gherman, care a fost depus, a declarat dezbrăcându-și haina: "Împărate, fără autoritatea unui sinod tu nu poți să schimbi ceva din credință"[52]. Papa Grigore al II-lea a zis împăratului Leon Isaurul: "Dogmele Bisericii nu sunt treaba ta... leapădă-te de nebuniile tale"[53]. Icoanele nu sunt niște simple ilustrații. Cine se atingea de icoană, se atingea de dogma hristologică. Este semnificativ faptul că iconoclazia eretică s-a îndreptat imediat împotriva monahismului și a atentat la maternitatea dumnezeiască a Născătoarei de

49. Tabor, locul Schimbării la față a Domnului Hristos.
50. Dom Idefonse Dirks, *Les Saintes Icones*, Prieuré d'Amay, 1939, p. 44.
51. De la 726 la 842.
52. *Theophanes chronogr.*, p. 825.
53. Tot așa și Sfântul Ioan Damaschin în *Cuv.* a II-a.

Dumnezeu *(Theotokos)*. Raționalizarea misterului nu se oprește nici o dată la jumătatea drumului. Venerarea Evangheliei, a crucii și a icoanelor alcătuiește un tot cu misterul liturgic al prezenței divine pe care Biserica îl binevestește din adâncul potirului.

3. Înțelesul dogmatic al Sinodului al VII-lea

Legea Vechiului Testament oprea chipurile, pentru că ele puneau în pericol cultul lui Dumnezeu unic și spiritual. În Răsărit, arta ornamentală a formelor geometrice exprima sentimentul nemărginitului. La musulmani, arta nefigurativă, arabescurile, decorul poligonal vor întări noțiunea transcendentei radicale a lui Dumnezeu.

Dar spre începuturile erei creștine, chiar iudaismul s-a arătat mai puțin riguros în această privință[54]. Aceasta pentru că, pe lângă elementul omenesc, cu chipul său întunecat a cărui asemănare cu Dumnezeu trece la neasemănare, numai planul îngeresc rămâne curat, în așa fel încât Dumnezeu însuși a poruncit aceasta *(Ieșire 25, 18-22; I Regi 16, 23-32)*. Această poruncă dumnezeiască este de o importanță capitală: pentru că arată că lumea cerească a spiritelor poate să-și găsească expresia sa artistică, fiindcă are chip omenesc: pe arca Alianței, Vechiul Testament ne-a lăsat chipul sculptat al heruvimilor.

Hristos eliberează pe oameni de idolatrie nu în mod negativ, prin suprimarea oricărui chip, ci în mod pozitiv, revelând adevăratul chip omenesc al lui Dumnezeu. Dacă dumnezeirea singură a lui Hristos nu poate fi în nici un chip reprezentată, iar omenitatea singură, despărțită de firea Sa dumnezeiască, nu mai înseamnă nimic, geniul Părinților sinodului al șaptelea ecumenic proclamă că "însăși omenitatea Sa este chipul dumnezeirii". "Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl". Vizibilul este afirmat în funcția sa iconografică: el este chipul nevăzutului.

Icoana are un fundament biblic în crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ceea ce dovedește o oarecare conformitate între divin și omenesc, și explică unirea celor două firi în Hristos. Dumnezeu poate să Se privească în firea omenească și să Se reflecte ca într-o oglindă, căci omul este după chipul Său. Dumnezeu vorbește graiul omenesc. El are și chipul omenesc. Desigur cea mai desăvârșită icoană a lui Dumnezeu este omul: în timpul liturghiei, preotul tămâiază pe credincioși în aceeași măsură ca și icoanele, pentru că Biserica cinstește chipul lui Dumnezeu în oameni.

54. Catacomba de pe Via Randamini, mozaicurile din Sinagoga din Hamman-lif, camera funerară din Palmira, Doura-Europos.

4. Teologia expresiei

O mişcare identică de revelaţie face din icoană o "evanghelie vizuală", limba picturală a evangheliei. Afirmaţiei iconoclasmului:"Arta figurilor nu-şi are temelie în economia mântuirii", *dogma (oros)* Sinodului al şaptelea răspunde astfel: "Cu cât credinciosul priveşte icoanele, cu atât îşi aminteşte de Cel ce este reprezentat şi se sileşte să-L imite. El îşi are respectul şi venerarea (prochineza - închinăciunea), fără nici un fel de adorare (latrie) propriu-zisă, care se cuvine numai lui Dumnezeu" - *"Vai celui care ar adora chipurile!"*

Argumentul părinţilor este interesant: icoana este expresia, asemănarea cu ceea ce există, pe când idolul este similitudinea cu ceea ce nu există, este o ficţiune, un simulacru[55]. Cine idolatrizează o icoană o distruge, pentru că a închide o persoană reprezentând-o pe o bucată de lemn, acela o face idol şi ca atare face acea persoană inexistentă.

Icoana nu este deloc o întrupare, ea nu este nici chiar un loc, ci un semn văzut al prezenţei strălucitoare nevăzute. "Chipul are *numele* originalului, dar nu *natura* sa"[56]. Aşadar, într-o icoană nu găsim nici o ontologie "înscrisă", nici mai cu seamă "circumscrisă" ci doar numele zugrăvit şi în felul acesta confirmat în strălucirea sa cea mai reală, dar absolut meta-spaţial. Spaţiul pe care-l are icoana nu închide nimic, ci participă la prezenţa dumnezeiască şi se sfinţeşte prin ea. Icoana nu are o existenţă proprie, ea numai ne conduce la fiinţele înseşi. Ca să recapitulăm gândirea patristică preliminară, putem spune: "icoana are o funcţie pedagogică de învăţământ, ea ne aduce aminte mereu de Dumnezeu şi aprinde în noi dorinţa de a-L imita"[57]. Aceste trei bunuri principale răspund unei adevărate nevoi: "chiar cel ce este desăvârşit are nevoie de chip, aşa cum are nevoie de carte pentru Evanghelie"[58]. Iconoclasmul duce la negarea Bisericii văzute: "Dar mai presus de toate, trupul şi sângele Domnului nu sunt oare materie?"[59] Numai cu ajutorul teologiei prezenţei dumnezeieşti putem degaja ceea ce este esenţial în icoană şi tocmai pe această temă Apusul părăseşte Răsăritul.

55. Teodor Studitul: P.G. 99, 180; 345. Tot astfel Teodoret: P.G. 80, 264.
56. Sinodul al şaptelea.
57. "Acolo unde raţiunea nu înţelege cu ajutorul cuvântului, icoana îi vine în ajutor" (Patr. Nichifor, P.G. 100, 380 D). "Dacă un păgân îţi cere să-i arăţi credinţa ta, du-l la Biserică şi aşază-l înaintea icoanelor" (Sfântul Ioan Damaschin, P.G. 95, 325 C). În fine, cel mai important lucru: "Cu ajutorul ochilor trupeşti care privesc icoana, viaţa mea duhovnicească se afundă în misterul Întrupării" (Sfântul Ioan Damaschin; P.G. 96, 1360).
58. Teodor Studitul, P.G. 99, 1537.
59. Sfântul Ioan Damaschin; P. G. 94, 1300.

5. Destinul icoanei în Apus

"Cărţile Caroline" (ale lui Carol cel Mare - Sec. VIII-IX, *n. tr.*), pornind de la cea mai nefericită lipsă de înţelegere[60] a textului latinesc al Sinodului al şaptelea ecumenic, îl numesc *ineptissimae sinodi*. Icoanele nu servesc decât pentru ornamentare şi este absolut indiferent dacă le are cineva sau nu. Sinodul din Frankfurt, din 794, din Paris în 852, declară că icoanele nu au nici o legătură cu prototipurile lor, pentru că "Hristos nu ne-a mântuit cu pictura..." şi s-ar mai fi putut adăuga... nici cu vreo carte. Ceva va rămâne totuşi din această atitudine iconoclastă a lui Carol cel Mare şi explică poate impasul în care se află azi arta sacră. Chiar dacă în trecut a existat o adevărată erupţie măreaţă iconografică, aceasta nu mai constituie o victorie, pentru că definiţiile teologice ale icoanelor se limitează la aspectul lor utilitar: înţelesul pedagogic de învăţământ şi de consolare.

Dacă artele, până în secolele XI şi XII, au peste tot acelaşi climat şi ne arată că lumea creată este ca "o carte colorată", că ele descoperă cele nevăzute (invisibilia), este pentru că ele nu au ţinut pasul cu gândirea teologică, dar mai târziu s-a produs un adevărat miracol la Chartres, în arta romană, în iconografia italiană, apoi prin geniul vizionar al lui Fra Angelico[61], al lui Simone Martini şi al multor altora. În secolul al XIII-lea mai rămâne prea puţin din pictura în "maniere byzantine". Giotto, Duccio, Cimabue renunţă la realitatea iraţională a lumii, a "domeniului inteligibilului". Ei introduc în pictura lor fantezia optică (perspectiva adâncimii), dar aceasta nu mai este arta transcendentului. Arta rupe legătura cu "canoanele", îşi câştigă independenţa, şi aceasta aduce secularizarea, laicizarea secolului XIV. Subiectele tratate - chiar îngerii - sunt indivizi arhi-reali, din sânge şi carne. Sunt îmbrăcaţi şi se comportă ca toată lumea, iar chipul ajunge chip contemporan cu artistul. Nu mai e mult şi, cu prilejul executării unui subiect sacru, artistul va ajunge să ne înfăţişeze în mod savant un peisaj, sau chiar un subiect anatomic. Când pictorul vrea să mai tempereze avânturile sufletului, dialogul dintre sufletul icoanei şi al credinciosului se estompează şi face loc emoţiei, arta sacră decade în arta pur religioasă. Este o artă pur omenească: din axa transcendentă, această artă ia calea portretului, a peisajului, a decorului[62].

60. Numea pe Părinţii sinodului al şaptelea adoratori ai chipurilor.
61. Guilio Carlo Argan, în a sa *Fra Angelico* (Genève, Skira 1955), arată pictura îngerească - vai! - sub trăsăturile unui doctrinar, ale unui dominican perfect.
62. Preocuparea dominantă de a "înfrumuseţa" explică unele intervenţii binevenite ale autorităţilor, cum a fost cazul cu Veronese, cu Michelangelo care picta Capela Sixtină etc.

Conciliul din Trident precizează cinstirea, explică utilitatea și reglementează folosirea icoanelor în cuvinte foarte moderate[63]. Chipurile lui Dumnezeu, explică Bossuet: "trebuie să fie rare, potrivit gândului sinodului, care permite episcopilor să le suprime când socotesc că e nevoie"[64]. Adevărata problemă rămâne deschisă și de aceea soluția facilă - statuia în trei dimensiuni - va înlocui suprafața infinit mai tainică realizată în două dimensiuni.

Luther admite icoana numai ca ilustrare; Calvin nu acceptă decât "scene istorice", colective. Pentru protestanți, după un comentator actual, nu există o adevărată predicare cu ajutorul artei, pentru că arta nu are o semnificație reală[65].

6. Teologia prezenței

Din vremea cruciadelor, impresionat de vederea pământului sfânt și a mormântului Domnului, Apusul, în chip mistic, gravitează în jurul Crucii. În cele din urmă, contemplarea îndelungă a plăcii ornamentale a lui Grünewald (aproape o predică a lui Luther) tulbură, dar dă senzația tragică a absenței. Răsăritul, care nu a părăsit niciodată Palestina, patria sa, adâncește viziunea sa dogmatică și gravitează în jurul Măririi lui Dumnezeu[66]. *Pantocratorul* bizantin, chiar dacă se

63. Concil. Trident. Sess. XXV, în "Denzinger", nr. 986.
64. Culte des images, vol. I.
65. Cf. "Réforme", din 5.01.1952, articolul *Les Arts*..
66. Dacă în secolele IV și V și mai târziu în sec. IX, arta populară siriană și egipteană se amestecă cu arta sacră (putem menționa aici formele de pietate care se apropie chiar de stigmate ca și cultul crucii în ascetismul extrem în care orice monah este o ființă răstignită), icoana bizantină filtrează orice particularism și urmează îndeaproape dogma și liturghia. Să spunem esențialul: dacă Apusul (mai ales după cruciade - când a luat contact direct cu Palestina - are un cult profund al *omenității pătimitoare* a lui Hristos, Răsăritul, mai dogmatic, merge mult mai departe și se oprește în cele din urmă tremurând în pragul apofazei, înaintea misterului *nespus* al lui παθὼν θεός, al lui *Dumnezeu care suferă*. Expresia este a Sfântului Grigore Teologul care contemplă Mielul jertfit *înainte* de Întrupare și vorbește cu cea mai mare convingere despre *"Patima"* Ființei, *nepătimitoare* prin definiție. Același lucru este evident la Sfântul Chiril al Alexandriei, la Sfântul Maxim și ea este izbitoare la un model de sobrietate, care este Sfântul Ioan Gură de Aur: "Avem nevoie de viața și moartea unui Dumnezeu ca să trăim". Oare pătimirea numai a omenității nu riscă ea să ajungă la despărțirea nestoriană? Îndepărtând radical orice construcție eretică de tip "patripasian" trebuie să spunem că pătimirea aparține Ipostasei Cuvântului, pentru că Pătimirea nu poate fi nicidecum separată de omenitatea enipostasiată în ea. Hristologia răsăriteană își are centrul în perihoreză, în comunicarea idiomelor. Nu putem merge mai departe, nu mai este cu putință nici o analiză teologică, iar ce rămâne trebuie "venerat în tăcere". Deși hristologia se oprește aici, ea nu se termină cu o definiție simplistă, ci cu o tăcere care, după Sfântul Maxim, este "privațiune prin excedent". (*Quest. Thal.* XIV). Totuși, numai această

deosebește de Hristos cel smerit al evangheliilor, impresionează prin prezența Sa care umple totul.

Să spunem esențialul: pentru Răsărit, icoana este una din tainele prezenței, iar slujba sfințirii îi conferă un caracter miraculos: "Albia prin care harul se varsă în virtutea sfințitoare"[67], locul "arătărilor"[68]. Sinodul al șaptelea declară limpede: "Fie prin contemplarea Scripturii, fie prin reprezentarea icoanei... noi ne aducem aminte de toate prototipurile și ne apropiem de ele"[69]. Iar Sinodul din 860: "Ceea ce cartea ne spune cu cuvântul, icoana ne vestește cu culoarea și ni-l face prezent"[70]. "Când gândurile mele mă chinuiesc și mă împiedică să mai citesc, mă duc la biserică... vederea îmi este atrasă și face ca sufletul meu să-L laude pe Dumnezeu. Privesc curajul martirului..., zelul său mă înflăcărează..., cad la pământ ca să mă închin lui Dumnezeu și să mă rog Lui cu ajutorul martirului" (Sfântul Ioan Damaschin)[70bis]. Martirul este de față în lucrarea sa de mijlocire și comuniune.

Desigur, icoana nu are o realitate proprie în ea însăși, ea este o scândură de lemn, dar tocmai pentru că își soarbe întreaga sa valoare din participarea ei la "Cel cu totul altul", ea nu poate conține nimic în ea însăși, dar devine un punct schematic al strălucirii prezenței dumnezeiești, iar această prezență nu este nicidecum localizată. Icoana numai o adeverește: "ca și cum am vedea prezența divină față către

înălțare dogmatică vertiginoasă explică teologia răsăriteană a Slavei. Teologia Crucii își are și ea locul ei, dar nu este dominantă. Misterul se termină în mormântul pecetluit și deschis de viața victorioasă care conține în ea Parusia. Crucea poartă în ea nespusa iubire dumnezeiască, pentru că este mai înainte de veci.

Dacă liturghia catolică culminează în jertfa fără de sânge de pe altar și se încheie în reînnoirea ei, liturghia ortodoxă o depășește și vestește Înălțarea și Parusia. De aceea, Hristos răstignit din icoanele ortodoxe va avea totdeauna aerul împărătesc al Învingătorului *dumnezeiesc*, pentru că a învins moartea, dar nu numai moartea unui om, adică a lui Iisus din Nazaret. Învierea lui Lazăr nu are nici o însemnătate omenească universală, în afară de aceea a prefigurării.

Ne aflăm în fața acestei taine a iconografiei, și anume că ea pătrunde mai bine în sufletul nostru decât cuvântul, iar Sfântul Ioan Hrisostom spune bine când afirmă: "Îl numesc Împărat, pentru că Îl văd răstignit" (P.G. 49, 413). La același nivel tainic ne duce și icoana Nașterii. Peștera neagră în care este așezat pruncul reprezintă iadul. Ca să sfărâme împărăția lui Satan, *în chip mistic*, Hristos S-a născut într-un loc mai jos decât suprafața pământului, chiar în centrul căderii. De aici vine afundarea de la botez: cel botezat moare cu Hristos și *se pogoară la iad* ca să poată învia cu Hristos și se află de pe acum în Împărăție (A se vedea P. Evdokimov: *L'icone de la Nativité*, "Bible et Vie Chrétienne", nr. 20)

67. Sfântul Ioan Damaschin, *Discours sur les saintes icones,* I, 16.
68. Adică al "manifestărilor".
69. Mansi, vol. 13, col. 482.
70. Mansi, vol. 16, col. 400.
70 bis. A se vedea expunerea doctrinară în cele trei cuvântări ale sale: P.G. 94, 1231-1420.

față"[71]. Absența volumului exclude orice materializare; dacă în evlavia apuseană, o statuie poate să se însuflețească, o icoană răsăriteană nu se va însufleți niciodată, pentru că ea suscită o prezență a dumnezeirii strălucitoare dincolo de propriul ei punct de cuprindere. Valoarea icoanei este strâns legată de teologia liturgică a prezenței, care deosebește precis o icoană de un tablou cu subiect religios. Orice operă artistică se situează într-un fel de triunghi închis, format din: artist, opera sa și spectatorul. Artistul execută lucrarea sa și trezește emoția în sufletul spectatorului, pentru că totul este închis într-un imanentism estetic. Iar dacă emoția trece la experiența religioasă, aceasta nu se datorește decât capacității subiective a cutărui sau cutărui spectator de a o simți peste tot. Sfântul Ioan al Crucii exprimă ceva tipic apusean atunci când așază icoanele printre "bunurile emotive care lucrează prin sensibilitate". Arta sacră, însă, se opune tocmai la ceea ce este plăcut și care moleșește, se opune oricărui acord muzical al sufletelor romantice, printr-un fel de uscăciune hieratică și prin lepădarea ascetică de factura sa.

Icoana, prin caracterul ei sacramental, sfărâmă triunghiul artistic și imanentismul său. Ea este independentă atât față de artist, cât și față de spectator, și nu produce emoție, ci venirea unui al patrulea element, față de triunghi: coborârea transcendentului, *a cărui prezență o adeverește ea.*

Artistul dispare înapoia tradiției care vorbește, opera de artă devine izvorul viu al prezenței, o teofanie[72], înaintea căreia nu putem fi doar simpli spectatori, ci înaintea căreia trebuie să ne închinăm, printr-un act de adorare și rugăciune.

Orice tablou fixează și reproduce vizual ceva ce nu mai există (ca situație concretă reamintită) și, prin aceasta, confirmă absența sau inexistența a ceea ce este reprezentat (ceea ce este atât de izbitor și deosebit în orice fotografie), pentru că timpul este ireversibil (niciodată nu poți regăsi același chip de două ori).

O icoană nu dă decât strictul necesar din latura "anecdotică" a subiectului și, pornind din acest punct, lasă la o parte artificiul unei copii parțiale și efemere și doar "prezintă"; adică readuce în *prezent originalul,* face să răsară prezența sa în plinătatea tuturor elementelor sale arhetipice. Icoana potolește singura dorință cu adevărat biblică: dorul după ceea ce este absolut nou, a ceea ce este absolut de dorit, dorința Împărăției lui Dumnezeu; ea invocă și mărturisește de pe acum în lume o formă a Parusiei. În chipul cel mai paradoxal, iconografia

71. Nichifor: P.G. 100, 381.
72. Adică "arătarea lui Dumnezeu".

construiește trupul vizibil al Bisericii, dar în realitate acest trup este *invizibilul* Bisericii, este locul manifestării sale. Teologia apofatică, ascetismul interzic orice imagine și orice închipuire în viața mistică și cu toate acestea aprobă și impun icoana. Tocmai pentru că icoana, în simbolismul ei, se înalță și atinge propriul ei apofatism, ea suprimă orice ilustrare, icoana nu zugrăvește niciodată transcendentul, ea nu face din transcendent "un lucru", ea zugrăvește prezența lui, iar regulile sale stricte apără lumea spirituală de orice obiectivare prin lumea simțurilor. Tot ceea ce este dincoace de această limită de foc nu mai este o icoană, nu mai este o minune. O astfel de artă cade în cele mai monstruoase falsificări ale sacrului; și este expresia unei creații din cele mai dubioase. Aceasta este toată deosebirea dintre Biblie și un manual școlar de teologie, dintre Taina ca act și o conferință despre Taină. Atunci când imaginația omenească nu este harismatică, este supărător de săracă, ca florile de hârtie fără roua dimineții[73]. Încercarea nebunească de a face un portret al Duhului, ni-L arată pe Dumnezeu Tatăl sub trăsăturile unui bătrân senil, iar pe Theotokos ca pe o femeie seducătoare.

7. Semnele și simbolurile

Un semn ne informează, ne dă de știre, ne arată (firma unui magazin, o bornă kilometrică). Un simbol este totdeauna în raport de apartenență și de comuniune de esență cu ceea ce simbolizează, iar ceea ce simbolizează este prezent în propriul său simbol.

Întâlnim în arta catacombelor arta "semnificativă" pură. Scopul ei este simplu și imediat: proclamă mântuirea și ne arată instrumentele sale cu ajutorul semnelor cifrate. Putem să le clasificăm în trei grupe: 1) tot ceea ce are legătură cu apa - adică corabia lui Noe, Iona, Moise, peștele și ancora; 2) tot ceea ce are legătură cu pâinea și vinul: înmulțirea pâinilor, spicele de grâu, vița; și în fine 3) chipurile mântuirii și ale celor mântuiți - tinerii din cuptorul cel aprins, David în mijlocul leilor, pasărea phönix, Lazăr înviat, Păstorul cel bun. Personajele au numai strictul necesar ca să exprime o acțiune mântuitoare; spre exemplu, un mort este înviat, cel ce piere este mântuit. Nu se ține seama de nici o formă artistică, iar orice interpretare teologică lipsește. Bunul Păstor nu reprezintă nicidecum pe Hristos, ci vrea să spună doar: Mântuitorul mântuiește cu adevărat. Tot așa și Daniel în mijlocul leilor

73. Este simptomatic faptul că canoanele interzic icoanele de hârtie (reproducerea icoanelor în serie tipografică), ca și vânzarea comercială - cel mult icoanele pot fi dăruite. Practica curentă poartă stigmatele decadenței destul de recente.

înfățișează pe Rugătoarea care arată sufletul mântuit. Aceste icoane sunt afirmații zugrăvite, scurte și impresionante ale mântuirii *cu ajutorul Tainelor* botezului și euharistiei. O inscripție grecească, contemporană cu catacombele, explică bine arta lor: "Eu sunt, Averchie, ucenicul sfântului Păstor care paște turmele Sale în munți și în câmpie... Credința a fost pretutindeni îndreptarul meu și pretutindeni ea mi-a dat ca hrană Peștele Izvorului, pe cel mare, cel curat, pe care Sfânta Fecioară L-a pescuit și-L dă de mâncare prietenilor. Ea are și un Vin plăcut amestecat cu Apă pe care-l dă cu Pâine... Oricine gândește ca mine și înțelege aceste cuvinte să se roage pentru Averchie"[74].

Totul ne aduce aminte de acest lucru central: nu există viață veșnică în afară de Hristos și de Tainele Sale. Totul se reduce la un singur semn și totul este bucurie, pentru că învierea morților este înscrisă pe sarcofagii ("cei ce distrug trupul" sunt învinși). Absența oricărei arte pune început momentului decisiv al propriului său destin. Culmea artei atât de apropiată încă - arta antică - este inutilă pentru moment, ea însăși se tăgăduiește, trece prin propria ei moarte, se cufundă în apele botezului, însemnată și consemnată în creionările catacombale, ca să izbucnească din aceste fântâni baptismale în zorii secolului IV, sub forma care n-a mai fost văzută niciodată până atunci, a icoanei. Aceasta este arta care a înviat în Hristos; nici semn, nici tablou, ci icoană, simbol al prezenței și viziune a dogmei, revelație eonică.

8. Icoana și liturghia

Toate părțile Bisericii - liniile arhitecturale, frescele, icoanele - sunt *integrate* în misterul liturgic și este cel mai important lucru, pentru că nu am putea înțelege niciodată o icoană în afară de această integrare. Chiar liturghia în totalitatea ei este icoana întregii iconomii a mântuirii.

Când se cântă *Heruvicul:* "Noi care pe heruvimi[75] cu taină *închipuim* și celei de viață făcătoare Treimi întreit sfântă cântare aducem", suntem în mod real în dumnezeiasca liturghie. Hristos are de față pe îngerii cu ochi nenumărați și cu miriade de aripi care freamătă, Treimea dumnezeiască ia parte la Mister, iar credincioșii sunt atât de strâns uniți încât parcă ar deveni icoanele heruvimilor. Liturghia, de aici de pe pământ, este icoana liturghiei cerești, iar credincioșii sunt icoane ale slujirii îngerești de adorare și rugăciune. Totul este participare și prezență. Orice părticică a făpturii, chiar prin existența ei, spune rugăciunea euharistică: "Ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem

74. J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 116-117.
75. Putem zice chiar "noi care suntem aici icoana tainică a heruvimilor".

de toate și pentru toate". În această adunare măreață, credinciosul vede taina lui Dumnezeu, vede pe mai-marii săi, apostoli, martiri, sfinți prezenți, el ia parte cu ei la eonul ceresc; coliturghisitor cu îngerii, el cântă Duhul Frumuseții: "În sfintele Tale icoane, noi contemplăm corturile sfinte cerești și cântăm cu sfântă bucurie"[76].

Cupola încoronată a crucii este punctul de participare la lumea cerească. Cerul coboară în lăuntru, umple cupola și-L revelează pe *Pantocrator* între îngerii Prezenței. Icoana numită "drepții în mâna lui Dumnezeu" ni-i arată ca și cum s-ar avânta spre mâna deschisă a *Pantocratorului* ca să formeze acolo *soborul* sfânt[77]. Plantele se cațără pe coloanele bisericii și înfloresc ca flori ale Raiului, animalele mișună la rădăcina lor. Cu o mână preaputernică, Dumnezeu îndreaptă toată adunarea spre centrul liturgic: icoana "Cinei Domnului" de deasupra ușilor împărătești.

Pe fondul absidei centrale se desprinde *Theotokos* ca Rugătoare, sau "Zid nestricăcios". Ca *Hodighitria,* ea este Biserica pământească ce "îndreaptă" pe toți credincioșii ca să-i unească în Trupul lui Hristos. Icoana privește spre Răsărit. Crucea așezată pe peretele altarului arată locul de unde va veni Hristos al Slavei ca să stea pe tronul închipuit deasupra altarului: tronul Judecătorului, dar și al Mirelui care-Și serbează nunțile Sale mistice cu Mireasa-Biserica. Icoana Soborului (a Sinaxei) ne arată adunarea îngerilor. Fiul cel veșnic, în cerul întreit al sferelor, formează centrul absolut. Aceasta este liturghia cerească, iar îngerii Îl revelează pe Hristos, Marele Arhiereu, ca "așa să lumineze ochii credincioșilor lumina Evangheliei și a sfințeniei Mântuitorului, chip lui Dumnezeu" *(II Corinteni 4, 4).* Bucuria cosmică înconjoară pe *Theotokos* și ne deschide ușile Împărăției. Astfel, într-o Biserică, în orice moment și chiar în afară de slujbe, totul este în așteptarea sfintelor Taine, în așteptarea euharistiei. Senzația atât de puternică de viață neîncetată vine din aceste prezențe îndreptate spre liturghia cerească.

9. Arta dumnezeiască

Întreaga artă este în viața formelor, dar arta sfântă ajunge la formele invizibilului, la viața formelor liturgice. Icoana este o minune a credinței. Tehnica cea mai desăvârșită, îndrăzneala ritmurilor noi sunt totdeauna impresionante, dar singure, ele rămân un simplu "document

76. Slujba din prima Duminică a Postului Mare.
77. Sobor sau sinaxă: adunarea credincioșilor care vin la săvârșirea liturghiei sau a celor ce săvârșesc liturghia.

omenesc", religie a omenescului, a efemerului. Puterea unei icoane vine din conținutul ei, ea manifestă Duhul. Iconografia ne inițiază în lumea suprasensibilă; realitatea empirică se șterge în fața citirii prototipurilor gândirii dumnezeiești. Acest caracter al "artei dumnezeiești" explică, într-un fel, aparenta rigiditate a canoanelor în care se încadrează. Aceste norme ale artei divine se adaugă pregătirii ascetice a iconografului ca să-i formeze imaginația și să o conducă spre viziunile dogmatice ireproșabile. Conservatorismul arată statornicia arhetipurilor, dar tocmai aceasta din urmă postulează cea mai mare libertate a închipuirii, ca să poată găsi cea mai bună formă de expresie artistică și cea mai bogată interpretare. "Ghidul iconografilor"[78], formular al regulilor artei sacre, salvează icoana de la lipsa de gust și o pune la adăpost de devoțiunile subiective și de fluctuația gusturilor prea puțin sigure.

Arhitectura creștină experimentează spațiul, memorialul liturgic experimentează timpul, iar icoana experimentează invizibilul. Astfel, specificul icoanei îl constituie "esențele" prezente, revelația schemei spirituale ascunse. Icoana nu este abstractă; deși este figurativă, asemănarea ei nu este, însă, portretistică. Ea se adresează ochilor spiritului ca să contemple "trupurile spirituale" de care vorbește Sfântul Pavel. Tot ce este înfloritură sufletească, gest dramatic, poză, agitație este suprimat cu desăvârșire. Orice icoană este în funcție de icoana Mântuitorului, - zisă "achéropoïetă", cea nefăcută de mână omenească, - a "Sfintei Fețe", pe care îngerii o țin pe o pânză și o arată oamenilor. Ea nu este, desigur, un portret al lui Iisus, ci icoana prezenței Sale. Tot astfel, latura istorică este redusă la ceea ce este strict necesar amintirii: pentru că în ea este înfățișată semnificația sa metaistorică. Martirii nu au cu ei instrumentele cu care au fost chinuiți, pentru că ei sunt deja deasupra istoriei pământești - ei sunt prezenți aici însă în alt fel. O icoană arată într-un sfânt gândul lui Dumnezeu despre el. Un eremit, după Sfântul Ioan Scărarul, înfățișează "forma pământească a unui înger". Arta sfântă nu descarnează, ci dematerializează esențele și ne revelează materia transparentă, supusă slujirii spiritului.

Arta profană urmează legile opticii, care-și aruncă plasa peste toate lucrurile, le coordonează ca să ne dea o viziune omogenă a lumii lucrurilor. Aceste legi sunt legile lumii căzute în păcat, ale exteriorității, ale despărțirii. Unitatea de acțiune, deci plasa timpului, unitatea de perspectivă, deci plasa spațiului; gratii formate din *a priori* se lasă între ochi și lucruri. Acesta este un "punct de vedere" plin de iluzie optică,

78. Un astfel de "ghid" datează din sec. XI și se află la Muntele Athos. Titlul său este Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς. A fost tradus în franceză și publicat, în 1849, de Didron (Paris, Imprimerie royale) cu titlul *Manuel d'Iconographie chrétienne.*

folositoare pentru viața obișnuită, dar care nu cuprinde totul, adică nu este o sinteză a tuturor punctelor de vedere. Cea mai curioasă înșelăciune este profunzimea unui tablou, obținută prin jocul optic al liniilor care se apropie și se depărtează de privitor, către o profunzime ireală. Cubismul artei moderne caută să evadeze din aceste legi: analiza acestor fenomene dezarticulează și suprapune, însă nu reconstruiește. Iconografii nu ignorează nimic din aceste "tehnici", dar nu fac nici o dată din ele condiția propriei lor arte. Arta lor este total insensibilă față de realitatea materială ca atare, așa cum se înfățișează ea opticii obișnuite, ea impune spectatorului propriile sale principii și-l învață adevărata viziune. Această artă este o știință completă care ne face să simțim, aproape "să pipăim" lumea "inteligibilă". Astfel, raporturile dintre dimensiunile reale ale ființelor și lucrurilor sunt excluse într-o icoană, pentru că aceasta nu zugrăvește natura, ci trasează numai chipul ei schematic și o arată ca interiorizată, în supunerea ei față de spiritul omenesc. Ea tratează spațiul și timpul cu o libertate totală și lasă mult departe în urma ei toate îndrăznelile pictorilor abstracționiști. În ea, totul se desfășoară în afara spațiului - închisoare, poziția subiecților și mărimea lor sunt definite de ochii minții, în valoarea lor proprie și independentă. Forma plată dă libertatea de a folosi fiecare parte în funcție de ea însăși și de a păstra ritmul propriu compoziției.

Există icoane în care perspectiva[79] este răsturnată, liniile se apropie de spectator, ceea ce dă impresia că personajele ies din icoană și vin în întâmpinarea lui. Aceasta este o viziune a spațiului spiritual cu ajutorul ochiului inimii, iar spațiul acesta se extinde în infinit (infinitul bun, care dilată, nu infinitul rău, care închide). Perspectiva răsturnată își are punctul său de plecare chiar în inima celui care contemplă icoana. Volumul și greutatea dispar, iar liniile aurite pătrund ca niște raze ale lucrării îndumnezeitoare, înduhovnicesc trupurile. *Homo terrenus* devine *homo caelestis,* ușor, vesel și înaripat. Trupurile parcă s-au topit în aurul eterat al luminii dumnezeiești. Fondul de aur înlocuiește spațiul tridimensional[80]. Totuși libertatea de a compune orice figură în independența sa dă o suplețe minunată iconografului ca să subordoneze totul, centrului compoziției. Într-o biserică, trupurile urmează liniile bolților și suferă modificări, adică la nevoie se alungesc sau se avântă spre punctul central. Universalitatea este cea care armonizează și organizează întreg ansamblul iconografic.

79. W. de Grunlissen, *La perspective, esquisse de son évolution des origines jusqu'à la Rennaisssance,* Ecole fr. de Rome, "Mélanges d'arch. et d'hist.", 1911 (XXXI), p. 393.

80. Asupra semnificației fondului de aur să se vadă Worringer, *Griechentum und Gotik.*

Tocmai absența unor forme obișnuite face să se simtă uimitor de aproape dimensiunea spirituală, adevărata profunzime a spiritului. Trupul este abia schițat, mai mult îl ghicim prin cutele sobre ale veșmintelor; uscăciunea lor aproape liniară nu mai atrage luarea-aminte asupra anatomiei și îndreaptă privirea spre lăuntricitate. De altfel, totul este dominat de figură. Iconograful începe să picteze întâi capul, pentru că acesta dă dimensiunea și poziția trupului și ordonează întreaga compoziție. Până și elementele cosmice iau chipul omenesc, pentru că omul este cuvântul cosmic[81]. Ochii mari deschiși cu privirea lor fixă văd lumea de dincolo. Buzele subțiri sunt lipsite de orice senzualism (patimile și mâncarea), ele sunt făcute să cânte laude, să primească euharistia și să dea sărutul păcii. Nasul nu este decât o linie curbă foarte fină, fruntea largă și înaltă, iar ușoara sa deformare accentuează elementul predominării contemplative a gândirii. Culoarea închisă a chipurilor suprimă orice notă realistă și senzuală. Poziția frontală nu distrage vederea prin dramatismul sufletesc al ținutei și gestului. Profilul întrerupe comuniunea, devine repede absență, dar acel față către față cu privitorul cufundă privirea în ochii spectatorului și stabilește imediat o legătură de comuniune. Trupurile nemișcate, dar nici o dată statice, concentrează tot dinamismul lor în privirea feței. Orice neliniște, grijă, tulburare a gesticulației dispar înaintea păcii lăuntrice. Dimpotrivă, demonii și păcătoșii își arată profilele și dau dovadă de o mare agitație, neputința de a contempla. Peisajul este însemnat cu ajutorul formelor geometrice cele mai sumare ca expresie a realității; mai curând sugerat ca prezență cosmică, el este fondul de pe care se detașează omul - *pnevma*. Plantele și clădirile nu au valoare în ele însești, ci sunt semne folositoare pentru a accentua poziția trupurilor și a sluji simbolismul compoziției.

Culorile nu sunt niciodată șterse, nici întunecate. În afară de câteva (aurul, purpura, albastrul azuriu etc.), ele se pot schimba, urmând tema liniară. Ele impresionează, devin sonore și uimesc prin densitatea lor veselă. Tenurile culorilor: albastru pal, roșu auriu, verde deschis, verde fistic, ultramarin, purpuriu, stacojiu formează multe nuanțe care își vorbesc și, în infinita lor catifelare, reflectează lumina dumnezeiească. Schimbarea la față este scăldată în aur, dar acolo unde omenitatea lui Hristos este reliefată, kenoza[82] este semnificată cu alte culori. Există o întreagă știință a luminii. Nu există clar-obscurul, nici ceva scos în relief cu ajutorul umbrelor, pentru că în lumea icoanelor,

81. Este interesant de reținut faptul că Sinodul din 692, (în canonul 82) interzice să fie înfățișat Hristos în forma emblematică - mielul, peștele, căci "chiar lucrul în sine însuși" s-a lepădat de umbra lui preînchipuitoare.

82. Kenoza semnifică smerenia Întrupării.

soarele nu apune niciodată, este o zi fără apus, lumină neînserată, este nămiaza strălucitoare a Întrupării, fără umbră, nici întuneric. Orice nuanță este realizată numai cu contrastul culorilor, fără nici un fel de artificiu de lumină sau de manieră proprie. Artistul separă ceea ce este important de ceea ce este secundar prin culori de diferite densități. În general, el urmează metoda "limpezirii" progresive care duce de la o culoare mai închisă spre una mai luminoasă. Nu există nici o sursă de lumină, pentru că lumina este în lăuntrul icoanei, ea însăși luminează toate detaliile propriei sale compoziții[83].

Nemișcarea exterioară a figurilor este absolut paradoxală, pentru că tocmai ea creează impresia că în lăuntru totul se mișcă: "Înaintăm pentru că ne-am oprit", "puțul cu apă vie", "mișcarea nemișcată" - icoana ilustrează în chip admirabil aceste paradoxuri ale limbajului mistic, neputința oricărei descrieri. Planul material pare recules în așteptarea mesajului, privirea singură traduce întreaga tensiune a energiilor în viață.

"Arta dumnezeiască" presupune harul, harisma profetică: "Celor care cunosc și primesc viziunile profetice în formele și chipurile pe care Dumnezeu însuși le-a dat și pe care ceata profeților mărturisește că le-a văzut, celor care țin și tradiția, scrisă sau orală, venită prin Apostoli până la Părinți și care din acest motiv reprezintă în imagini lucrurile sfinte și le venerează, veșnică amintire[84].

10. Arta modernă și actualitatea icoanei[85]

Criza actuală a artei sfinte nu este estetică, ci religioasă. De la frontispiciul din Chartres la Michelangelo, de la icoana lui Rubliov la școlile rusești italienizante din sec. XVII, putem urmări o pierdere progresivă a sensului sfințeniei. Sacrul se deplasează spre "frumosul" estetic, esența religioasă se șterge în fața elementului narativ, anecdo-

83. Icoana "Sfintei Treimi" a lui Rubliov este izbutită prin strălucirea egală a celor trei îngeri - lumina întreit însorită luminând pe cel ce o contemplă.

84. Sinodiconul grec - slujba primei Duminici din Postul mare.

85. Academia de științe din U.R.S.S. a întreprins publicarea Istoriei Artei Rusești, în 12 volume. Primele trei volume care au apărut sunt consacrate în întregime arhitecturii bisericilor și iconografiei. Știința cere o oarecare obiectivitate, obligația de a se începe cu sursa iconografică, singura care explică toate formele ulterioare ale culturii Vechii Rusii. Astăzi, expozițiile și filmele sovietice arată icoanele și bisericile ca "monumente istorice"! Dar materia este explozivă și plină de surprize. "Dacă oamenii nu vorbesc, vor striga pietrele", spune Evanghelia. Acolo unde apostolatul este interzis, iar cuvântul este redus la tăcere, pietrele, "monumentele" încep să strige, să predice. Nu este oare simptomatic că UNESCO, voind să prezinte ceva privitor la U.R.S.S., a editat minunatul album de icoane?!

tic, plăcut, spre asemănarea portretistică, spre complicat. Acolo unde a dispărut sacrul, au apărut opere de artă cu subiecte religioase.

Există și un iconoclasm intelectual care face din Biblie Coran. Sensibilitatea își caută încă echilibrul, trece printr-o criză a creșterii. Apofatismul - care neagă orice formă de expresie - nu înseamnă nimic dacă nu este echilibrat de forma catafatică, pozitivă, căreia apofatismul îi dă înțelesul său adevărat[86]. Teoriile psihologice și sociologice ale artei nu explică decât ceea ce nu este artistic în ea. Pe de altă parte orice reducere la sensul pedagogic o ruinează. Nu este vorba să știm de unde vine omenește creația, ci ce este ea în propriul ei miracol; acest lucru nu poate fi dedus din datele materiale, acestea sunt doar "resturile neprevăzutului" ale operei împlinite. Important este că există o finalitate lăuntrică, misterioasa ei naștere.

Metoda fenomenologică respinge, din fericire, subiectivismul emoțiilor care nu pot fi măsura frumosului. În adevăr, arta revelează "esențele", ne introduce în ele și, prin acest fapt, îl descoperă pe om luiși și îl desăvârșește, deșteaptă în el lumea aprioricului neintelectual. Realitatea nu este niciodată reprezentată - imitată, ci exprimată. Așadar, arta conține în ea însăși propriul adevăr expresiv. În muzică nu există nici concept, nici imagine, și cu toate acestea lumea ei este absolut adevărată. Acum, a fost infirmată afirmația lui Hegel despre moartea artei în fața gândirii. Dimpotrivă, arta merge mai departe decât gândirea: putem spune că, în veșnicul conflict dintre filosofia adevărului și filosofia binelui, arta realizează o sinteză unică[87]. Pe o cale ocolită - cu toată teama de platonism - metafizica revine: se recunoaște deja faptul că opera de artă nu are, ci este ea însăși o semnificație metafizică. Metoda fenomenologică în artă se deschide spre o metafizică în act - spre frumusețe. Se afirmă tot mai mult "activitatea pură instauratoare" prin participarea artei la existența transcendentă. Se vorbește de "aura supraexistențială care o cuprinde"[88]. Suprarealiștii - poeți și artiști - inventează o lume, desrealizează această lume obiectivă, dar o fac pentru a evidenția că dincolo de lumea aceasta există un alt eon. În felul acesta, arta ar duce la setea

86. Noi nu putem cunoaște cu adevărat decât datorită lucrurilor pe care nu le vom cunoaște niciodată. Așa de pildă, un punct geometric nu este spațial, căci este de natură metaspațială, metafizică, cu tot acel atât de enigmatic "loc geometric", încă un zero.

87. În Vechiul Testament, ceea ce este auzit predomină asupra a ceea ce este văzut (invers decât la greci), dar în timpurile mesianice, ceea ce se vede e mai important: *ascultă, Israel* devine *ridică-ți ochii și vezi.* În Noul Testament, de la Învierea lui Hristos, evenimentele aparțin deja eshatologiei și vor fi "fericiți cei care vor vedea pe Dumnezeu". Tot astfel, Apocalipsa plasează viziunea, iconografia în centru (a se vedea G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum).*

88. M. Souriau, *L'Ombre de Dieu,* Paris.

de transcendență, la presimțirea ei, la așteptarea ei - *erosul* se oprește la pragul ei. Este nevoie de ceva mai mult ca el să se trezească. Arta este depășită de artă.

Dar azi este încă necesar să se facă distincția între format și neformat, între fanteziile efemere și formarea stilului sacru al ateismului... "Neantul activ" al existențialismului își aduce suportul său ideologic. Arta se emancipează în aparență de orice "canon" și aspiră la titlul sonor de "teurgică", în sensul forțelor magice de incantație și al falselor transcendențe (false straturi metafizice), este voga măștilor negre, a magiei mexicane a sângelui, a puterii halucinante a mescalinei, a simbolismului ocult și masonic al anti-Bisericii, a compozițiilor inspirate de betonul armat, a atomului și rachetei, a imaginilor plastice ale vitezei pure, a sculpturii în foi de fier. Enorma presiune a determinantelor universului "vâscos și sufocant" împinge lumea către refugii fragile și alibiuri fără justificare. Imensa nostalgie din inima existenței închise se aruncă în dansul modern, marș îndrăcit, dar care nu duce nicăieri.

Măsluirile sunt denunțate, dar acuzatorul pleacă cu sentimentul propriei înșelăciuni - "Judecătorul pocăit" al lui Camus...[89] Luciditatea unei conștiințe sfâșiate, o "duritate optimistă" nu descoperă decât o singurătate nesfârșită, în care orice privire a altuia constituie o jenă și o limitare. Ea se naște din ruptura ontologică între această lume care se ferește de orice privire, și lumea biblică așezată sub privirea lui Dumnezeu. "Luminătorul trupului este ochiul tău... dacă ochiul tău este rău, atunci și trupul tău este întunecat. Ia seama, deci, ca lumina din tine să nu fie întuneric" *(Luca 11, 34-35).* În aceste cuvinte este o întreagă filosofie a artei. Ochiul nu numai primește lumina, ci o și emite și luminează. Artistul are această extraordinară libertate de a transforma lumea după chipul său, de a proteja peisajul devastat - tenebrele propriului său suflet -, de a impune altora viziunea unei imense latrine unde mișună monștri dezarticulați.

Expozițiile recente arată că decompozițiile savante ale lui Picasso sau jocurile afectate ale lui Salvador Dali sunt depășite și par deja arhaice și demodate - formele moderne nu au viață lungă. Arta actuală este ritmul formelor pure și al culorilor fără nici un conținut. Astfel, pictura se înrudește cu muzica modernă fără melodie sau traducând o stare de total abandon. Deși această artă este fără conținut, este prin esență o artă cerebrală, ea se îmbată de izbucnirea nesfârșită a unor forme imanente, fără să semnifice sau să simbolizeze ceva și prin aceasta este în mod fatal fără nici o importanță. Arta autentică exprimă în alt fel inexprimabilul, ea este totdeauna comunicare, revelație, prezență... Cu cât arta este mai goală, cu atât formele pure

89. Camus, *La chute,* Paris, 1956.

sunt nesfârşite în combinaţiile lor; dimpotrivă, de îndată ce ea este chemată să spună ceva, doar o singură coincidenţă cu conţinutul, aşa ca ea să prefigureze şi să vehiculeze cuvântul ei în propria-i structură, îi dau veşmântul ei adevărat şi adecvat, care este frumosul.

Când în muzică lipseşte melodia, iar în artă lipseşte subiectul omenesc, această distrugere a limitelor, aceste expresii nesfârşite arată că sufletul omenesc s-a micşorat, s-a limitat: o astfel de muzică şi artă sunt expresii exterioare ale micimii lui lăuntrice. Nemărginitul în marginile acestei lumi închise nu transcende absolut nimic. Este o artă "cu uşile închise". Dimpotrivă, nemărginitul dumnezeiesc ia forma foarte precisă în Întrupare - el se mărgineşte pe sine prin formele omeneşti. Hieratismul sfinţilor, nemişcarea lor aproape rigidă, limita lor exterioară traduce *adevărata nemărginire a spiritului lor.* "De la chipul lui Hristos noi ridicăm ochii minţii noastre la chipul nemărginit al lui Dumnezeu[90]. "Prin firea Ta, desigur Tu eşti nemărginit, Doamne, dar ai vrut să Te micşorezi sub vălul trupului"[91]. În această transcendenţă-imanenţă, Dumnezeu este prezent, dar şi întreg omenescul este prezent.

Arta modernă este totuşi foarte semnificativă ca fenomen. Titanismul ei, pe măsura omului, a condus la eliberarea de orice prejudecată, a desfiinţat ororile secolelor recente şi prin aceasta este înviorător; a ucis prostul gust al secolului XIX. Forma exterioară este nefinisată. Dar aici, ca şi în timpul catacombelor, arta îşi atinge limitele ei imanente şi - potrivit dialecticii ei interne - se plasează în mod evident dinaintea ultimei alegeri, dar nu între viaţă şi moarte, ci între a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi. Nici o evoluţie nu mai este posibilă -, căci cheia secretului corespondenţelor s-a pierdut, iar ruptura între sacrul transcendent şi "religiosul imanent" este atât de radicală încât ea nu permite pur şi simplu o evoluţie de la un plan la altul. Accesul la forma interioară, eonică, este oprit de îngerul cu sabia de foc. Trebuie să treci prin botez - adică prin moarte - pentru a învia în acea lumină care nu mai este evanghelică, pământească, kenotică, ci în lumina apocaliptică a chipului uman al lui Dumnezeu, şi nici cu chipul blând al lui Iisus, ci în chipul omenesc de temut şi strălucitor al lui Dumnezeu în Treime.

Ceea ce agravează situaţia artei este faptul că însăşi iconografia nu a ieşit din propria sa criză de patru ori seculară. După redescoperirea icoanei, la sfârşitul secolului XIX, arta "copiştilor", un punct mort al imobilismului, face din arta creştină a icoanei, o artă împietrită, fără nici o ieşire. Iconografia modernă este chemată să cunoască şi să

90. Teodor Studitul; P.G. 99, 1193.
91. Slujba din prima Duminică a Postului Mare.

înteleagă toate tehnicile la nivelul epocii sale şi din lăuntrul acestei epoci să contemple "lumea cealaltă". Ca să fii azi în "situaţie" iconografică se impune pătrunderea intuitivă a noii sfinţenii, a acelei comuniuni strălucitoare de imensă milă, pe măsura iubirii lăuntrului lui Hristos, "o fraternitate a răstigniţilor". Din inspiraţia harismatică, din profeţiile timpurilor de pe urmă, trebuie să apară o cu totul altă şi nouă interpretare eshatologică. Hristos Împăratul a venit, dar Împărăţia Sa va veni şi aceasta constituie taina din urmă a "bobului de grâu"; adânca trecere a lumii de la forma sa exterioară la forma lăuntrică, împărătească. Realitatea artei nu constă nici într-o nouă tehnică şi nici exclusiv în trecut, ci în mod esenţial în slava care va să vină. Icoana nouă îşi va regăsi originile ei şi va închide cercul ei sfânt în Evanghelia parusiacă a Slavei.

Liturghia ne învaţă azi, mai mult decât ieri, că arta se descompune nu din pricină că ea este copilul veacului ei şi pentru că este plină de păcate, ci pentru că este demonică în măsura în care a renunţat la functiile sale sacerdotale, prin refuzul său luciferic de a săvârşi sfinţirea: de a face artă teofanică. Aceasta este slujirea Duhului: ca în adâncurile umbrei morţii, în mijlocul cimitirelor speranţelor înşelate - să pună icoana - îngerul Prezenţei. Omul şi Duhul vor privi în aceeaşi direcţie, spre "Răsăritul care coboară din cer". Omul - "lucrătorul din ceasul de pe urmă" - trebuie să-şi înţeleagă vocaţia sa, "ca preot şi profet al tainelor cereşti" cum zicea atât de strălucit Sfântul Macarie Egipteanul.

Ca să ne dăm mai bine seama de viziunea iconosofică, să înţelegem de ce icoana este cuvântul zugrăvit, facem un scurt comentariu al vestitei icoane a Sfintei Treimi, zugrăvită de Rubliov.

11. Interpretarea icoanei lui Rubliov

1. În anul 1515, catedrala Adormirii din Moscova a fost împodobită cu icoane splendide executate de ucenicii marelui pictor Rubliov. Când mitropolitul, episcopii şi credincioşii au intrat în catedrală, toţi au zis: "Cu adevărat cerurile s-au deschis şi măririle lui Dumnezeu se arată". Înţelegem perfect acest sentiment înaintea icoanei icoanelor, icoana Sfintei Treimi, zugrăvită în anul 1425 de călugărul Andrei Rubliov. Cam după o sută cincizeci de ani, "Sinodul celor o sută de Capitole" o proclamă drept model al iconografiei şi al tuturor înfăţişărilor Sfintei Treimi.

În anul 1904, comisia restaurărilor a scos ornamentele metalice de pe icoană şi după o muncă migăloasă de curăţire a păturilor posterioare, icoana s-a înfăţişat într-o astfel de strălucire că membrii comisiei

au rămas absolut uimiți. Putem spune cu certitudine că nu există nicăieri ceva asemănător în ce privește puterea de sinteză teologică, bogăția simbolismului și neîntrecuta frumusețe artistică.

2. Putem distinge cele trei planuri suprapuse. În primul rând, este amintirea istorisirii biblice a vizitei celor trei pelerini la Avraam *(Facerea 18, 1-15)*. Comentariul liturgic ne lămurește: "Fericite Avraame, tu i-ai văzut, tu ai primit dumnezeirea una și întreită". Faptul că chipurile lui Avraam și al Sarei lipsesc ne îndeamnă să pătrundem mai adânc și să trecem la planul al doilea, cel al "iconomiei dumnezeiești". Cei trei pelerini cerești formează "Sfatul cel veșnic", iar peisajul își schimbă semnificația: cortul lui Avraam devine palatul-biserică; stejarul din Mamvri devine arborele vieții; cosmosul, un potir schematic în natură, semnul ușor al prezenței sale. Vițelul de pe o tipsie lasă loc potirului euharistic.

Cei trei îngeri, ușori și zvelți, au trupurile alungite (capul este de patrusprezece ori față de șapte din dimensiunea normală). Aripile îngerilor, ca și felul schematic de a trata peisajul dau impresia imediată de ceva nematerial, de lipsa oricărei greutăți pământești. Perspectiva răsturnată înlătură distanța, profunzimea unde orice dispare în depărtări și, printr-un efect contrariu, apropie chipurile, arată că Dumnezeu este acolo și că El este pretutindeni. Bucuria suplă a ansamblului, secret al artei lui Rubliov, prezintă o viziune înaripată.

Cele trei persoane vorbesc - subiectul convorbirii trebuie să fi fost textul lui Ioan: "Dumnezeu a iubit în așa fel lumea că L-a dat pe unicul Său Fiu". Or, Cuvântul lui Dumnezeu este totdeauna faptă: ia chipul potirului.

Al treilea plan intradivin este doar sugerat, este transcendent și inaccesibil. Cu toate acestea este prezent, întrucât iconomia mântuirii decurge din viața lăuntrică a lui Dumnezeu.

3. Dumnezeu este iubire în sine, în ființa Sa întreită, iar iubirea Sa față de lume nu este altceva decât reflexul iubirii Sale trinitare. Dăruirea de Sine care nu e nici o dată o lipsă, ci semnul prea marii și bogatei Sale iubiri de oameni, este închipuită prin potir: îngerii sunt așezați în jurul potirului. Stratul posterior care înfățișează un ciorchine de struguri acoperea desenul inițial: Mielul - ceea ce ne duce cu gândul la Cina cea cerească, după cuvântul Apocalipsei; Mielul a fost jertfit înaintea zidirii lumii. Iubirea, jertfa, jertfirea au existat înaintea creării lumii, ele sunt la izvorul existenței.

Cei trei îngeri se odihnesc, aceasta este pacea supremă a ființei în sine, această odihnă este un extaz autentic, "o ieșire în sine însuși". Întregul paradox este deja în acest extaz care rămâne în propria-i adâncime. Sfântul Grigorie de Nyssa ne descoperă misterul paradoxului: "Este unul din cele mai paradoxale lucruri, ca stabilitatea și mișcarea să fie același lucru.

Mișcarea începe de la piciorul stâng al îngerului din dreapta, continuă prin aplecarea capului, trece la îngerul din mijloc, antrenează irezistibil cosmosul: stânca și copacul, și se sfârșește în poziția verticală a îngerului din stânga, unde își află odihna ca într-un receptacol. Pe lângă această mișcare circulară care ordonează totul, așa cum eternitatea orânduiește timpul, verticala bisericii și a sceptrelor arată aspirația celor pământești la cele cerești, acolo unde mișcarea încetează.

4. Această viziune a lui Dumnezeu strălucește prin adevărul transcendent al dogmei. Din concepția îngerilor lui Rubliov se desprinde unitatea și egalitatea - și s-ar putea spune că fiecare înger este celălalt, pentru că deosebirea dintre ei constă numai în ținuta fiecăruia din ei față de ceilalți, și cu toate acestea nu există nici repetare nici amestecare. Aurul care strălucește pe icoane ne arată totdeauna dumnezeirea, suprabogăția ei; aripile îngerilor îmbracă, acoperă totul cu desfășurarea lor, iar contururile interioare ale aripilor zugrăvite în culoarea albastru deschis pun în relief unitatea și caracterul spiritual al unei singure naturi. Un singur Dumnezeu în trei Persoane perfect egale, este ceea ce exprimă sceptrele identice, semnele puterii împărătești cu care este înzestrat fiecare înger. Forma dumnezeiască a unității întreite ne privește, transcende împărțirile și sfâșierile noastre, dezbinările noastre. Este o chemare imperioasă care lucrează doar prin realitatea sa și prin simpla ei existență.

5. Formele geometrice ale compoziției sunt: dreptunghiul, crucea, triunghiul și cercul. Ele structurează chipul din lăuntru și trebuie să le descoperim. În concepția din acea vreme, pământul era octogonal, iar dreptunghiul este ieroglifa pământului pe care îl vedem pe partea de jos a mesei. Partea de sus a mesei este și ea tot dreptunghiulară; în această parte regăsim semnificația celor patru laturi ale lumii, a celor patru puncte cardinale care, la Părinții Bisericii, erau cifra simbolică a celor patru Evanghelii în plenitudinea lor, din care nu se poate scoate nimic sau cărora nu li se poate adăuga nimic, pentru că sunt semnul universalității Cuvântului lui Dumnezeu. Această parte de sus a mesei-altar reprezintă Biblia oferind cupa, rodul Cuvântului. Dacă prelungim linia arborelui vieții (așezat în spatele îngerului din mijloc), vedem că acesta coboară, trece prin masă și-și înfige rădăcinile în dreptunghiul care înfățișează pământul, el este vestit de Logos și se hrănește din conținutul cupei. Aici aflăm explicația tainei sale: de ce arborele avea fructele vieții veșnice, de ce era arborele vieții.

Mâinile îngerilor converg spre simbolul pământului, pentru că Iubirea dumnezeiască coboară pe pământ. Lumea este dincolo de

Dumnezeu, ca o ființă de natură deosebită, dar este și ea cuprinsă în cercul sfânt al "comuniunii Tatălui", ea urmează mișcarea circulară, se află sus, în lumea cerească, sub forma stâncii, iar această mișcare circulară a lumii se oprește pentru lume în palatul-Biserică. Această Biserică este ca o prelungire a Îngerului-Hristos, a Întrupării Sale. Este chiar trupul Său cosmic, Biserica, mireasa Mielului unită cu El "fără despărțire și fără amestecare". Biserica-templu stă în nemișcarea odihnei marelui sabat - termen al mișcării trinitare. Ciclul liturghiei cosmice este închis. Este viziunea eshatologică a noului Ierusalim. Partea aurită a bisericii-templu, care înaintează ca o putere de apărare, simbolizează protecția maternă, pe *Theotokos* și preoția sfinților.

După cum ne spune tradiția, crucea pe care a fost răstignit Hristos a fost făcută din arborele vieții. Chipul crucii este la temelia nevăzută, dar și cea mai evidentă a compoziției. Aureola, cercul luminos al Tatălui, cupa și semnul pământului se află pe aceeași linie verticală. Această linie împarte icoana în două și se încrucișează cu linia orizontală care unește cercurile luminoase ale îngerilor de pe laturi și formează crucea. Astfel, crucea este înscrisă în cercul sfânt al vieții dumnezeiești, ea este axa vie a iubirii treimice. "Tatăl este iubirea care răstignește, Fiul este iubirea răstignită, iar Duhul Sfânt este crucea iubirii, puterea ei de neînvins". Mișcarea parcurge brațele crucii, iar acestea ca și brațele lui Hristos, îmbrățișează universul: "Când Mă voi înălța de pe pământ, voi trage la Mine pe toți oamenii" *(Ioan 12, 32)*. Fiul și Sfântul Duh sunt cele două mâini ale Tatălui. Dacă unim marginile mesei în punctul chiar deasupra capului îngerului din mijloc, vom vedea că îngerii sunt așezați exact într-un triunghi echilateral. El simbolizează unitatea și egalitatea Treimii al cărui vârf este Tatăl, πηγαία θεότης. În fine, dacă tragem o linie, urmând contururile exterioare ale celor trei îngeri, vom forma un cerc perfect, semn al eternității dumnezeiești. Centrul acestui cerc se află în mâna Tatălui, Pantocratorul.

6. Ținuta Tatălui are în ea ceva monumental, ea degajă pacea hieratică și nemișcarea, actul pur, împlinirea, principiul static al eternității, dar în același timp, printr-un contrast din cele mai izbitoare, imperceptibila mișcare a brațului drept, curba sa puternică, în armonie cu aceeași putere a înclinării gâtului și capului, exprimă principiul dinamic. Taina cea de nespus a lui Dumnezeu constă în această sinteză a mișcării și a nemișcării: Absolutul filosofilor, Actul pur al teologilor și Dumnezeul cel viu al Bibliei: "Tatăl nostru care ești în ceruri".

Puterea dumnezeiască, așa cum mărturisește Crezul nostru, "Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul", este puterea părintească a iubirii Tatălui, reflectată în privirea îngerului din mijloc. El este iubire, și tocmai de aceea nu se poate revela decât în comuniune și nu poate fi

cunoscut decât în comuniune. "Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" *(Ioan 14, 6)*; iar pe de altă parte: "Nimeni nu poate să vie la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl" *(Ioan 6, 44)*. Aceasta nu e deloc îngustime sau exclusivism evanghelic, ci cea mai tulburătoare revelație chiar a naturii iubirii. Nu poate exista o cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu în afară de comuniunea dintre om și Dumnezeu, iar aceasta este veșnic treimică și inițiază spre comuniunea dintre Tatăl și Fiul. Aceasta ne ajută să înțelegem de ce Tatăl nu Se revelează niciodată în chip direct. Tatăl este izvorul și tocmai prin acest fapt este Tăcerea. El Se descoperă veșnic, dar Îl descoperă diunitatea Fiului și a Sfântului Duh. Icoana arată această comuniune al cărei centru viu este cupa din mijlocul mesei.

Liniile din partea dreaptă a îngerului din centru cresc pe măsură ce se apropie de îngerul din stânga. În limbajul simbolic al liniilor, curbele convexe arată totdeauna expresia, vorbirea, revelația; dimpotrivă, curbele concave înseamnă ascultarea, atenția, abnegația, receptivitatea. Tatăl este întors spre Fiul Său. El vorbește. Mișcarea care străbate ființa sa este extazul. El Se exprimă în întregime în Fiul: "Tatăl este în Mine. Tot ce are Tatăl este al Meu".

7. Fiul ascultă, liniile curbe ale veșmântului Său exprimă atenția supremă, lepădarea de sine. Și El renunță la El însuși, ca să nu fie decât Cuvântul Tatălui Său: "Cuvintele pe care vi le spun, nu vi le spun de la Mine; Tatăl care este în Mine, El împlinește lucrările Lui proprii". Mâna dreaptă a Fiului reproduce gestul Tatălui: binecuvântarea. Cele două degete care se desprind de pe albul mesei-Biblie, vestesc calea mântuirii-unirii în Hristos a celor două firi, intrarea lumii, a omenescului în comuniune cu Tatăl.

8. Mâna îngerului din dreapta arată direcția binecuvântării: lumea; ea pare că acoperă și apără "clocește" (după expresia istorisirii biblice a creației). Deasupra dreptunghiului care simbolizează lumea, mâna aceasta este ca aripile întinse ale porumbiței nevinovate.

Blândețea trăsăturilor îngerului din dreapta are ceva din aerul matern[92]. El este Mângâietorul, dar este și Duhul: Duhul de viață. El este cel ce dă viață, și în El își are izvorul orice viață. El este al treilea termen al Iubirii dumnezeiești, Duhul Iubirii. Ținuta Sa se deosebește puțin de ținuta celorlalți doi îngeri. Prin înclinarea și zborul întregii Sale ființe, Duhul stă la mijloc, între Tatăl și Fiul: este Duhul comuniunii și al perihorezei. Aceasta o arată destul de limpede, ceea ce se observă ușor, faptul că mișcarea pleacă de la El. Prin suflarea Sa, Tatăl Se odihnește în Fiul, Fiul primește pe Tatăl Său și Cuvântul răsună. Așa

92. Ruah: Duh, este de asemenea de genul feminin, în limbile semite. Textele siriace îl traduc deseori cu Mângâietor, Mângâietoare.

cum zice Sfântul Ioan Damaschinul: "Prin Duhul Sfânt, noi cunoaştem pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu,şi prin Fiul vedem pe Tatăl". La Bobotează, Tatăl Se duce la Fiul, în mişcarea Porumbiţei.

9. În iconografie, culorile au limba lor proprie. La Rubliov, ele sunt nemaipomenit de bogate, sunt într-un acord muzical perfect cu întreaga gamă a celor mai fine nuanţe care se răsfrâng în toate amănuntele compoziţiei. Densitatea culorilor figurii centrale este întărită de contrastul cu albul mesei şi se reflectă în catifelarea mătăsoasă a îngerilor din laturi. Purpuriul strălucitor (iubirea dumnezeiască) şi albastrul închis (adevărul ceresc) cu aurul aripilor (bogăţia divină) formează un acord desăvârşit care se prelungeşte şi se regăseşte cu o tonalitate mai îndulcită, ca o revelaţie nuanţată, ca o iniţiere treptată: roşu deschis şi liliachiu la stânga, albastru mai deschis şi verde argintiu la dreapta. Aurul tonurilor, şederea dumnezeiască, vorbeşte de nesfârşita bogăţie a vieţii Sale.

Astfel Tatăl, inaccesibil în culorile Sale dense, în întunericimile luminii Sale, Se revelează blând, accesibil în norul luminos al Fiului şi al Sfântului Duh. Privită de departe, această compoziţie dă impresia unei flăcări albastre şi roşii. Totul arde în aerul strălucitor al nămiezii: "Cel ce este lângă Mine este lângă foc".

Mâna Tatălui deţine începutul şi sfârşitul, ea este întinsă deasupra cupei. Mielul jertfit înaintea creării lumii şi Mielul-Biserica noului Ierusalim, cina sfântă a lui Hristos şi făgăduinţa Sa că vom bea din rodul viei în Împărăţia Tatălui, includ timpul în eternitate. Cupa străluceşte în albul strălucitor al Cuvântului care răspândeşte toate culorile Adevărului; este strălucirea inimii dumnezeieşti, darul reciproc al celor trei Persoane dumnezeieşti.

10. O chemare puternică se desprinde din această icoană: "Fiţi una, precum Eu şi Tatăl una suntem". Omul este după chipul lui Dumnezeu întreit, Biserica-Comuniune se înscrie ca ultimul său adevăr. Toţi oamenii sunt chemaţi să se unească în jurul aceleiaşi şi unice cupe, să se înalţe la nivelul inimii dumnezeieşti şi să ia parte la Cina mesianică, să devină o singură Biserică-Miel. "Prin viaţa veşnică (Duhul), Te cunosc pe Tine, adevăratul Dumnezeu,şi pe Cel pe care Tu L-ai trimis, pe Iisus Hristos".

Viziunea icoanei se opreşte asupra acestei note eshatologice: ea este anticiparea Împărăţiei cerurilor, cu totul scăldată în lumina care nu este din această lume, totul este scăldat într-o bucurie curată, dezinteresată, într-o bucurie dumnezeiască, prin simplul fapt că Sfânta Treime există şi că noi suntem iubiţi, că totul este har. Unirea izbucneşte din suflet, ea tace. Misticii nu vorbesc niciodată de culme, numai tăcerea singură o descoperă.

CAPITOLUL III

Liturghia

1. Introducere

Dacă bisericile ortodoxe sunt atât de pline de lumină, de căldură, de intimitate, aceasta se datorează faptului că fiecare punct de pe ziduri este însufleţit şi înfăţişează cerul, îl pune pe om în legătură cu predecesorii săi: cu îngerii, profeţii, apostolii, martirii şi sfinţii; omul este cu adevărat în vizită la Dumnezeu în cer. Prin icoană, cultul liturgic, slujbele care iau parte în mod firesc la amănuntele vieţii zilnice, Biblia devine uimitor de vie, iar cerul este cu totul aproape, intim, aproape palpabil. Este un fel de "teomaterialism", o viziune a naturii în Dumnezeu care face orice lucru transparent, prin care intuim prezenţa nevăzutului. O mai îndelungată intimitate cu aceste prezenţe creează aspiraţia nepotolită spre puritate şi absolut; lumânările aprinse spun ardoarea credinţei, iar vieţile sfinţilor cântate în cântările liturgice şi prezentate în icoane ne învaţă că chemările dumnezeieşti din sfintele Evanghelii pot fi înfăptuite şi se adresează tuturor.

În continuitatea organică a planurilor liturgice, norul de tămâie continuă mişcarea braţelor ridicate ale preotului care "adună"[93] elanul ecumenic al sufletelor spre comuniune. Tot astfel binecuvântarea cu crucea în cele patru puncte cardinale ale universului apleacă toată lumea materială sub lucrarea sfinţitoare a harului. În vecerniile ortodoxe, binecuvântarea untdelemnului, a vinului şi a grâului sfinţeşte principiul rodniciei pământului şi-l învaţă pe om că pământul pe care-l munceşte este sfânt; că roadele pe care le culege din adâncul lui nu sunt numai agregate chimice, ci un dar viu care participă la misterul euharistic, că însăşi rodnicia pământului este în legătură directă nu numai cu îngrăşămintele şi anotimpurile, dar şi cu spiritualitatea omului.

Atunci când rupe pâinea, omul spune rugăciunea binecuvântării: mâncatul este totdeauna o amintire a misterului euharistic. În contact cu spiritul, materia devine suplă şi maleabilă: dintr-o masă inertă şi grea iese o frumuseţe dăltuită prin semne şi palpitând de viaţă. Omul este chemat să scoată din lucruri cea mai minunată dintre rugăciuni: Biserica. "Iată, intră Împăratul slavei, iată, jertfa de taină care se aduce. Cu credinţă şi cu dragoste, să ne apropiem, noi,cei care participăm la viaţa veşnică".

93. Termen liturgic: rugăciune de mijlocire care adună năzuinţele credincioşilor.

2. Rugăciunea liturgică, tip de rugăciune

Cuvântul liturghie înseamnă lucrarea poporului: Λειτουργία = ἔργον τοῦ λαοῦ. Dacă rugăciunea individuală este stimulată de trebuințele momentului, rugăciunea liturgică izvorăște totdeauna din totalitatea adevărului, ea depășește orice particularism sau exuberanță sentimentală și formează conștiința universală. Plină de emoție sănătoasă și de viață afectivă puternică și curată, ea filtrează orice inspirație subiectivă și impune forma sa desăvârșită, perfecționată de-a lungul secolelor de viețuire în harul dumnezeiesc.

Liturghia învață adevărata legătură dintre persoană și comunitate, dintre mădular și trup: "Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți". În slujbele liturgice, cuvintele acestea au valoarea trăirii, ne ajută să ne lepădăm de noi înșine și să facem din rugăciunea omenirii întregi propria noastră rugăciune. Lângă soarta noastră, noi așezăm soarta tuturor oamenilor. Cântările liturgice, ca niște valuri puternice, duc pe credincios dincolo de el însuși și de cercul său familial, înspre adunarea de față, apoi spre cei ce nu sunt de față, spre cei ce sunt pe cale departe și în primejdii pe uscat, pe apă și în văzduh, spre cei ce se ostenesc și suferă și spre cei ce sunt bolnavi pe moarte. Apoi rugăciunea cuprinde pe cei ce conduc orașul și țara, neamurile și popoarele, în fine, întreaga omenire; ea cere ca pământul să dea roade bogate și pacea cosmică. Rugăciunea se sfârșește cu cererea ecumenică pentru o pace universală și cu unirea tuturor.

Omul, răcorit și reînnoit în această comuniune prin dinamismul iubirii, regăsește adevărul său propriu și esența adevărată a lucrurilor. Singurătatea este învinsă, chiar și natura, scufundată în așteptarea liberării sale înflorește în liturghia cosmică: "Arborii, ierburile, păsările, pământul, marea, aerul, lumina, toate îmi spuneau că există numai pentru om, că mărturisesc iubirea de oameni a lui Dumnezeu, totul se ruga, totul cânta mărirea lui Dumnezeu"[94].

Astfel, liturghia face să trăiască adevărul evanghelic că mântuirea unui singur suflet, făcând abstracție de ceilalți, este cu adevărat imposibilă. Pronumele liturgic, "eu", nu există la singular. Un preot este oprit să săvârșească singur liturghia, trebuie să fie de față cel puțin a doua persoană, și în aceasta să fie de față lumea întreagă. Astfel, rugăciunea liturgică se constituie în canon, măsură a oricărei rugăciuni. Părinții spuneau "rugăciune" fără să mai adauge altceva, înțelegând prin aceasta liturghia euharistică.

94. *Récits d'un Pèlerin*, "Les cahiers du Rhône", 1948, p. 48.

Colegiul preoțesc și credincioșii formează un singur trup liturgic, în care fiecare își îndeplinește lucrarea sa proprie. Această unitate omenească ne explică de ce ortodoxia nu a îngăduit folosirea, în Biserică, a instrumentelor muzicale, a sunetelor fără cuvinte, tocmai pentru că ea socotește că glasul omenesc numai el singur poate să îmbrace vrednicia de a răspunde Cuvântului lui Dumnezeu, iar "corul" care cântă într-un singur suflet este cea mai potrivită expresie a Trupului, unit cu corul îngerilor.

3. Materia liturgică

Totalitatea slujbelor liturgice este compusă din pericope din Sfintele Scripturi sau pasaje din ele, din parafrazarea și comentariile lor. Pe lângă psalmi[95] și unele părți din Vechiul Testament, Noul Testament este citit în întregime în ciclul anual, după rânduiala stabilită. După aceea vin litaniile și diferitele cântări și rugăciuni sfinte cu conținut istoric și dogmatic[96].

Ciclul zilnic este centrat pe liturghia euharistică și o pregătește: acesta este format din ceasuri, vecernie, pavecerniță, miezonoptică și utrenie. Ciclul anual urmează toate evenimentele vieții Domnului Hristos. Ciclul săptămânal introduce în slujbele din fiecare zi câte o comemorare specială: astfel, miercurea și vinerea, Patima și moartea Domnului; luni, puterile cerești, îngerești; marți, sfântul Ioan Botezătorul; joi, apostolii; sâmbătă, *Theotokos* (Maica Domnului). *Tipicul* este o carte care rânduiește părțile schimbătoare ale fiecărei slujbe. Totalitatea slujbelor constituie o adevărată teologie liturgică de o bogăție neîntrecută. În ele găsim tot ce este mai valoros și mai limpede din doctrina Părinților. Suntem repede răpiți de această mișcare sigură, minunat alcătuită, care cuprinde toate părțile revelației și răspunde tuturor trebuințelor vieții spirituale. Elementul liric și afectiv este grefat pe elementul doctrinar, unde orice tendință individuală schismatică este mereu îndreptată, iar Adevărul ni Se înfățișează echilibrat în toate elementele Sale.

95. Toată Psaltirea este citită în cursul unei săptămâni.

96. Liturghia se hrănește din Biblie: sunt 98 de citate din Vechiul Testament și 114 din Noul Testament; în prima parte, 49 din Vechiul Testament și 38 din Noul Testament; iar în a doua jumătate, Noul Testament domină: avem 76 citate din Noul Testament și 49 din Vechiul Testament.

4. Veşnicul şi vremelnicul

Istoria se desfăşoară în timp şi se sedimentează în memorie. Această capacitate de a transcende fracţionarea timpului stă la baza "memorialului" liturgic, dar taina sa merge şi mai departe. În timpul liturghiei, prin sfânta ei putere, suntem răpiţi şi înălţaţi într-un punct în care veşnicia se încrucişează cu timpul, iar în acest punct noi devenim *contemporani* reali ai evenimentelor biblice de la Geneză până la Parusie; noi le trăim concret, ca martorii lor oculari. În timpul liturghiei, când auzim: "Acesta este trupul Meu", acestea sunt chiar cuvintele lui Hristos care răsună în timp. Nu este vorba de o repetare omenească, ci, prin această contemporaneitate liturgică, suntem în comuniune,dincolo de timp, cu ceea ce rămâne odată pentru totdeauna, cu ceea ce este veşnic, şi atunci slujba dobândeşte valoarea vieţii dumnezeieşti, iar biserica devine locaşul ei. Creştinii din primele veacuri, cu realismul specific acelei epoci, contemplau *în mod natural* lumea nevăzută, biserica inundată de lumea de dincolo; "Acum toate puterile cereşti sunt de faţă cu noi"[97]. Ei vedeau norul îngerilor, iar în cel ce slujea, pe Hristos în persoană. Atunci înţelegem acest cutremur sfânt, acest respect fără margini, puternica senzaţie că "acest locaş este sfânt", o tradiţie nepreţuită, transmisă de la începutul creştinismului, din generaţie în generaţie.

Când se deschide uşa împărătească a altarului, Împărăţia lui Dumnezeu este chiar în mijlocul nostru. Cerul coboară şi credinciosul se uneşte cu corul îngerilor ca să-l întâmpine cum se cuvine pe Cel ce vine: "Iată pe Împăratul Împăraţilor care Se apropie".

În timpul slujbei Crăciunului, noi nu ne aducem aminte de naşterea lui Hristos, ci asistăm cu adevărat la acest eveniment, adică Hristos Se naşte în faţa noastră. În noaptea de Paşti, cel Înviat apare în faţa credincioşilor şi aceasta îi îmbracă cu demnitatea apostolică de martori oculari ai Învierii. Tot astfel, citirea Evangheliei din timpul slujbei Învierii îmbracă puterea evenimentului însuşi.

97. Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite.

5. Acţiunea dramatică[98]

Liturghia este o *taină* care se desfăşoară pe scena sfântă a Bisericii şi cuprinde în lucrarea ei toată adunarea credincioşilor. Ea este o dramă în formă de dialog şi este condusă de preot, ajutat de un diacon, trimisul lui Dumnezeu,şi de corul credincioşilor, χορός. În această "slujbă publică" sau "cauză comună", poporul aduce darul său lui Dumnezeu, iar Dumnezeu îl răsplăteşte cu harul Său şi cu prezenţa Sa. Uşile iconostasului (catapetesmei) formează o barieră mobilă care deschide diferitele trepte de urcuş la cele cereşti. Diaconul stă între iconostas şi naos, ca un înger-trimis, şi vesteşte ceea ce se pregăteşte, dirijează întreaga acţiune liturgică comună, cântă dialogul liturgic, conduce rugăciunea adunării şi orânduieşte ţinuta tuturor şi a fiecăruia în parte.

Sensul psihologic şi estetic foarte rafinat se acordă cu conţinutul spiritual, el este în aceeaşi cheie muzicală. Cântarea *Sfânt, Sfânt...*, spre exemplu, arată momentul în care poporul se uneşte cu corul îngerilor şi cântă imnul pe care l-a primit prin descoperire. Dacă mai întâlnim şi alte repetări (spre exemplu *Trisaghionul - Sfinte Dumnezeule* etc...), acest imn, prin amploarea lui, este unic şi nu se repetă. Tot aşa, putem constata sobrietatea cerută de liturghie; textul din Samuel 3, 41: "Să înălţăm inimile noastre, cu mâinile spre Dumnezeu care este în ceruri" este prescurtat astfel: *"Sursum corda"*, Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. Acţiunea este grupată în jurul "intrărilor" (cea mică şi cea mare, din timpul liturghiei) şi astfel creşte atenţia şi participarea noastră la liturghie. Textele *(II Regi 3, 25; III Regi 3, 7; Fapte 13, 24; Luca 13, 24)* se referă la importanţa care s-a dat totdeauna acestor intrări. Cel care ştie să intre şi să iasă "cu cinste" este în stare să ţină în propriile sale mâini soarta sa şi pe cea a lumii.

În întregul ei, liturghia este o reprezentare scenică a evenimentelor biblice şi a existenţei istorice a lui Hristos. Simbolismul sfânt este foarte condensat, iar credincioşii sunt în acelaşi timp martori şi participanţi la această dramă liturgică. "Preoţii ştiu că ceea ce se face în liturghie este *chipul* episoadelor venirii Mântuitorului şi a iconomiei mântuirii"[99]. "Întreaga mistagogie este ca o reprezentare a unui trup unic, adică a vieţii Mântuitorului, care pune sub privirile noastre, de la început până

98. K. Holl subliniază analogia dintre liturghia bizantină şi drama antică *(Die Entstehung der Bilderwand in der Griechischen Kirche)*, Archiv für Religionswiss., 1906, 5, XI, p. 365.

99. Teod. de Andida; P.G. 140, 417.

la sfârşit, toate membrele acestui trup aşa cum sunt legate unele de altele şi în armonia lor"[100].

În timpul vecerniilor, suntem de faţă la evenimentele care încep odată cu Facerea. Invocarea Începutului nu este în mod explicit trinitară: "Binecuvântat este Dumnezeul nostru" (dar slujba ne va conduce din Vechiul Testament la Noul Testament şi se va sfârşi cu *Trisaghionul* şi rugăciunea Treimii). Uşa împărătească se deschide, ca cerul deschis al Paradisului. Preotul înconjoară biserica, având înainte pe diacon, care ţine în mână o lumânare aprinsă. Tămâia simbolizează pe Sfântul Duh care Se mişcă deasupra abisului în momentul creării, iar lumina lumânării simbolizează cuvântul: "Să fie lumină!".

Psalmul 103, care cântă lauda făpturii adusă Făcătorului ei, ne duce într-o epocă în care omul, nefiind încă zdrobit de greutatea păcatului, putea să se ducă voios în întâmpinarea Dumnezeului său. Apoi, psalmii 129, 140, 141 arată căderea în păcat şi izgonirea din Rai. Uşa împărătească se închide.

În singurătate, faţă în faţă cu păcatul său, omul se roagă ca Domnul să-Şi întoarcă faţa spre el: "Auzi-mă, Doamne". Corul şi citeţul, într-un dialog dramatic în care se întâlnesc cele două Testamente, trec de la strigătele de durere la bucuria făgăduinţelor. Atunci Dumnezeu Se pleacă asupra lumii, iar taina Întrupării este anunţată de cântarea numită imnul dogmatic către Fecioara. Preotul iese din altar, zicând: "Înţelepciune", care este salutul către Cuvântul care vine în lume.

Îndată după aceasta, urmează imnul mişcător atribuit martirului Atenagora care a mărturisit credinţa sa sub împăratul Sever, prin anul 169: "Lumină lină" - φῶς ἱλαρόν. Hristos a fost descoperit lumii şi noi am văzut lumina Sa lină a Sfintei Slave a Tatălui cel veşnic. Apoi vine cântarea lui Simion, omenitatea Vechiului Testament dispare şi face loc celei a Noului Testament. Vecerniile se termină cu salutarea Arhanghelului adresată Sfintei Fecioare Maria, iar în braţele omenităţii Se odihneşte Mântuitorul lumii. Astfel vecerniile, ca şi utreniile[101] ne introduc în liturghia euharistică.

6. Euharistia

Din punct de vedere istoric, liturghia s-a alcătuit în jurul cinei Domnului. Apocalipsa ne oferă viziunea a ceea ce se petrece în acelaşi timp pe pământ şi în cer, în timpul liturghiei: "Am văzut... un Miel care

100. Nicolae Cabasila: *Explication de la Divine Liturgie*, trad. fr. de S. Salaville, Coll. "Sources chrétiennes", 1943, p. 63.

101. Utreniile încep cu invocarea Treimii revelate.

părea junghiat... am văzut şi am auzit glasul unei mulţimi de îngeri. Ei strigau cu glas mare: "Se cuvine să-L slăvim şi să-L lăudăm pe Miel". Şi toate făpturile le-am auzit zicând: "Fie slava Mielului în veacul veacului". Iar cele patru Fiinţe au zis "Amin", iar Bătrânii s-au plecat şi s-au închinat" *(Apoc. 7, 9-12)*.

Cele trei planuri: cosmic, omenesc şi îngeresc se unesc în euharistia unică: "Chematu-ne-ai pe noi din nefiinţă la fiinţă şi ai lucrat fără încetare, înainte de a ne înălţa la cer şi de a ne deschide Împărăţia veacului ce va să vie"[102]. Începutul se întâlneşte cu sfârşitul, *Facerii* îi răspunde *Apocalipsa*. În adevăr, lumea a fost creată pentru cina mesianică: "Îngerul mi-a arătat râul cu apa vieţii... şi de o parte şi de alta a râului creşte pomul vieţii" *(Apocalipsa 22, 1-2)*. În această viziune a Împărăţiei ce va să vină, Părinţii văd chipul euharistiei veşnice; dar, chiar aici pe pământ, "cel care mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică" *(Ioan 6, 54)*. Euharistia din această lume este cu totul altceva decât lumea: "Să vie harul şi să se sfârşească lumea" glăsuieşte rugăciunea euharistică din *Învăţătura celor doisprezece Apostoli*. În faţa vestirii eshatologice se ridică timpul întreg: adică întruparea, ispăşirea, învierea şi Parusia sunt vestite din fundul aceluiaşi potir. Este esenţa creştinismului: taina vieţii dumnezeieşti se arată ca taină a vieţii omeneşti, "ca toţi să fie una, aşa cum Tu, Tată, Tu eşti în Mine şi Eu în Tine" *(Ioan 17, 21)*.

De aceea, întemeierea Bisericii din ziua Cincizecimii este urmată imediat de revelaţia naturii sale: "Ei stăruiau în legătura frăţească, *frângeau pâinea*, şi se rugau împreună" *(Fapte 2, 46)*. Această expresie a devenit chiar stilul euharistic al vieţii: "Toţi cei ce credeau erau împreună şi aveau toate lucrurile în comun" *(Fapte 2, 44)*. Prin pâinea-Hristos, credincioşii devin chiar această pâine, chiar această iubire una şi întreită, adică rugăciunea preoţească trăită de om.

Suntem departe de o simplă comemorare. De fiecare dată când un creştin ortodox se apropie de sfânta cină, el zice: "Cinei Tale celei de taină, Fiule al lui Dumnezeu, părtaş mă primeşte". Amintirea reproduce; memorialul liturgic ne cheamă să fim părtaşi ai unicului care rămâne. Sfântul Ioan Hrisostom zice: "Toată euharistia a fost dată odată şi nu se sfârşeşte niciodată. Mielul lui Dumnezeu este totdeauna mâncat, dar niciodată sfârşit"[103]. Iar Nicolae Cabasila zice: "Pâinea devine Mielul"[104].

Această materie schimbătoare a lumii atinge lumea de dincolo şi devine o părticică a sa. Sfântul Ignatie şi Sfântul Ioan Hrisostom

102. Rugăciunea spălării, din liturghia Sfântului Ioan Hrisostom.

103. *In Epist. ad Hebr.*, Hom. 17; P.G. 63, 131.

104. *Expl. de la Divine Lit.*, cap. XXII, p. 182.

numesc euharistia: "trupul lui Dumnezeu", "aluatul și pâinea nemuririi"[105]. Acum putem înțelege întreg sensul cuvântului: "Cel ce mănâncă trupul Meu are viață veșnică" *(Ioan 6, 54 și 56)*. În aceasta stă taina cea din urmă a Bisericii: "Tu cel ce mi-ai dat de a Ta bunăvoie trupul Tău hrană, Tu cel ce ești foc care arde pe cei nevrednici, nu mă arde, Făcătorul meu, ci mai degrabă pătrunde-mi toate mădularele mele, toate încheieturile, coapsele și inima mea. Arde spinii tuturor păcatelor mele, curățește-mi sufletul, sfințește-mi inima, întărește-mi fluierele picioarelor și oasele și așază-mă cu totul în iubirea Ta"[106].

Până în secolul al IX-lea, respectul tainei euharistice era atât de mare, că nu fusese pusă nici o întrebare. După cum ne arată Sfântul Ambrozie *(De sacramentis)*, întrebarea "ce" și "cum" a fost pusă pentru întâia oară în Apus, în secolele IX și XI. În discuțiile posterioare, verbul "a fi" a luat înțelesul de "a semnifica". "Acesta este trupul Meu" devine "aceasta înseamnă trupul Meu"[107]. Or, Biserica Ortodoxă nu a ridicat niciodată chestiunea euharistică, pentru simplul motiv că ea nu a admis verbul "a semnifica". Credincioasă textului sfânt al Sfintelor Scripturi și oprindu-se înaintea tainei, ea afirmă identitatea care izbucnește: "Acesta este trupul Meu" și o acceptă în întregime ca minune negrăită a iubirii dumnezeiești. Dimpotrivă, tradiția răsăriteană este bogată în reflexii asupra epiclezei și asupra spiritului pnevmatic al euharistiei.

7. Minunea euharistiei

Părintele Serghie Bulgakov expune lămurit concepția ortodoxă despre sfânta împărtășanie, în studiul său magistral: *Dogma euharistică*. Dacă la nunta de la Cana Galileii apa s-a transformat în vin, aceasta înseamnă că o materie din lumea aceasta a făcut loc alteia, dar aceasta este o minune *fizică*, pentru că și vinul și apa sunt de aceeași natură pământească. Pâinea și vinul euharistic devin, se metamorfozează într-o realitate care nu este din această lume: minunea este *metafizică*. Antinomia euharistică răstignește rațiunea noastră: ea depășește legea identității fără să o desființeze, pentru că antinomia reprezintă identitatea a ceea ce este deosebit și deosebirea a ceea ce este identic. În euharistie nu se efectuează o transformare în limitele acestei lumi, ci Μεταβολή, *transsensus* metafizic și coincidența

105. *Ad. Eph.*, XX, 2.
106. Rugăciunea Sfântului Simion Metafrastul, după dumnezeiasca împărtășanie.
107. Zwingli și Calvin se împotrivesc lui Luther și învățăturii sale despre *consubstanțiere* și interpretează pe "este" în sensul de "a însemna": "pâinea și vinul sunt semne văzute".

transcendentului cu imanentul. De aceea vinul de la Cana putea fi cunoscut și perceput prin simțuri, dar sângele euharistic este obiectul credinței: "Cred, Doamne, și mărturisesc că acesta este însuși prea curat Trupul Tău și că acesta este însuși scump Sângele Tău". Iar credința afirmă îndată realismul cu un efect imediat: "Împărtășirea cu sfintele Tale Taine, Doamne, să-mi fie mie... spre vindecarea trupului și a sufletului... spre iertarea păcatelor și spre viața de veci"[108].

Învățătura Sfântului Toma despre transsubstanțiere, ca și cea a lui Luther despre consubstanțiere, dogmatizează o concepție filosofică despre raporturile dintre substanță și accidente. Minunea transsubstanțierii constă în persistența accidentelor adăugate unei alte substanțe (transsubstanțierea) sau în pătrunderea pâinii, ceea ce reprezintă cele două realități (consubstanțiere): pâinea pe care o înlocuiește sau la care se adaugă o prezență spirituală sau corporală = substanță. Substanța este *Christus totus et integer.* Fără să părăsească cerul, Hristos Se află totuși pe pământ și formează substanța euharistică. În ce privește trupul ceresc al lui Hristos, transsubstanțiere și companație sau impanație nu sunt decât variante ale aceluiași lucru: prezența substanțială a lui Hristos în și sub speciile pâinii *(in pane, sub pane, cum pane)* sau sub accidentele sau formele pâinii. Dar un lucru este metabolismul pâinii în trup ceresc ca să fie mâncat și cu totul altceva este prezența lui Hristos în specii, deci coborârea Sa pe pământ, de unde și consecința logică: cultul adorării prezenței pământești, fizice a lui Hristos și ca atare negarea Înălțării.

Trupul ceresc al lui Hristos nu mai aparține acestei lumi. El nu este "pretutindeni", pentru că este în afară și mai presus de spațiu, nu este spațial, dar poate să se găsească după voia Sa în orice punct al spațiului localizat și să se arate acolo. Această localizare ne este necesară, pentru că altfel nu am putea să ne împărtășim cu nevăzutul. Dar trupul ceresc nu este nicidecum sub pâine, cu pâinea, nici în pâine (consubstanțiere), dar nici în locul pâinii (transsubstanțiere), ci *este* această pâine: "Acesta *este* trupul Meu". După Sfântul Irineu, prin epicleză pâinea euharistică nu ascunde o altă prezență, ci unește hrana cerească și cea pământească identificându-le, și tocmai aceasta este minunea[109]. Preotul scufundă Mielul în sângele Lui, iar acesta este un trup viu, și nu un semn sau o iluzie a accidentelor. Nu este nici o reîntrupare a lui Hristos în specii, ci prefacerea *(metaboli)* totală și a substanței și a accidentelor în trup ceresc. Nu este vorba de menținerea accidentelor pâinii, ci e vorba de menținerea stării ochilor noștri care nu sunt capabili să vadă trupul ceresc, păstrând iluzia aparențelor.

108. Rugăciunea împărtășirii.
109. *Adv. haereses*, IV, 34.

Greşeala acestei învăţături constă în aceea că se ocupă de obiect,şi nu de subiect, adică de pâine, şi nu de om. Nu trebuie analizată cvasichimic minunea în funcţie de simţurile noastre; mai degrabă trebuie să acuzăm simţurile noastre că nu pot să vadă adevărata minune, realitatea cerească. Există o asemănare în minunea Schimbării la Faţă a Mântuitorului pe Muntele Tabor. Nu s-a schimbat Hristos, ci ochii apostolilor s-au deschis pentru o clipă. Sfântul Ioan Damaschin zice: "Epicleza lucrează ceea ce nu este accesibil decât credinţei"[110]. Este deci inutil să mai filosofăm despre acest lucru. Apusenii încearcă, prin învăţătura lor, să pătrundă în inima minunii şi să explice ce *semnifică*; răsăritenii privesc cu ochii credinţei şi văd de-o dată trupul şi sângele şi nimic altceva.

Euharistia este dată "ca hrană" spre a fi consumată. Adorarea darurilor reifică manifestarea fiinţei cereşti şi contrazice Înălţarea. Ortodoxia nu *expune* darurile, ci le păstrează numai pentru împărtăşanie. Adorarea din cursul liturghiei este o parte integrantă a adorării liturgice a misterului lui Hristos. Nu ne închinăm înaintea darurilor, ci înaintea Duhului din daruri, înaintea venirii *liturgice* a lui Hristos pe care Duhul Sfânt o arată şi care nu mai are aceeaşi realitate în afară de liturghie.

Sfântul Ioan Damaschin exprimă învăţătura Bisericii când zice: "Nu coboară trupul care s-a înălţat la ceruri, ci pâinea şi vinul se prefac în trup şi în sânge şi nu fac decât *unul* şi *acelaşi*"[111]. Tot astfel, enciclica patriarhilor răsăriteni zice: "Pâinea devine *una* cu Trupul care rămâne în ceruri"[112].

Episcopul Veniamin din Arsamas vorbeşte în *Masa Nouă* de trei proscomidieri, trei daruri în cursul unei liturghii: primul dar este adus de credincioşi,care se pune pe masa jertfei (proscomidie) pâinea şi vinul; al doilea este mutarea acestor daruri mai înainte sfinţite pe masa altarului şi, în fine, al treilea este mutarea darurilor acestui altar văzut pe cel nevăzut al Sfintei Treimi, ridicarea la cer prin invocarea epiclezei şi prefacerea lor în trupul şi sângele lui Hristos, aduse din nou pe altarul cel văzut al Bisericii. Astfel, pâinea şi vinul se unesc cu realitatea cerească a lui Hristos devenind o parte din El: "Pâinea devine Mielul, şi nu jertfirea repetată la nesfârşit a Mielului"[113].

După sfinţire, pâinea este mai mult decât pâine. Minunea nu este lucrarea subiectivă a credinciosului, prin puterea credinţei sale. Lucrarea sacramentală este absolut transsubiectivă: omul consumă

110. *De fide orth.* IV, 13.
111. *Ibidem.*
112. *Par. 17.*
113. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, cap. XXXII, p. 181.

subiectiv ceea ce există obiectiv: pentru mântuirea sau pentru condamnarea sa.

Prezenţa euharistică se supune poruncii "luaţi mâncaţi...", ea este, aşadar, în funcţie de consumare. Hristos este de faţă şi Se dă celui care se împărtăşeşte în momentul liturghiei (împărtăşirea celor bolnavi este o prelungire a liturghiei, dar nu este nici o dată un act extraliturgic). Dacă o icoană este locul unei prezenţe strălucitoare şi este venerată, darurile ne aduc o prezenţă cerească-trupească numai ca să fie consumată.

8. Caracterul de jertfă al euharistiei

"Aici este adevărata jertfă" ne vesteşte liturghia,iar *proscomidia*[114] reprezintă într-un chip foarte realist această jertfă, acest sacrificiu. Timpul nici nu prezintă şi nici nu aduce vreo dificultate. Cina Domnului dată apostolilor înainte de răstignirea pe Cruce şi întreaga euharistie actuală nu sunt decât aceeaşi Cină legată de Mielul jertfit *înainte de* întemeierea lumii şi a timpului. Nu este vorba de *ubicuitate* - de omniprezenţă, pentru că Trupul ceresc, euharistic, este dincolo de timp şi de spaţiu, el nu este peste tot şi totdeauna, ci *poate* să se arate în orice loc şi în orice moment. Cea mai bună explicaţie ne-o dă Nicolae Cabasila: "Jertfirea, care trebuia în mod normal să aibă ca subiect pâinea, din cauza prefacerii, se consideră că nu mai există în pâine, care a dispărut, ci în trupul lui Iisus Hristos, în care s-a şi prefăcut... această jertfă nu se produce prin junghierea actuală a Mielului, ci prin prefacerea pâinii în Mielul care a fost junghiat mai dinainte. Prefacerea se repetă, dar Hristos însuşi nu se repetă, El este unic şi acelaşi"[115].

Deja Vechiul Testament şi păgânismul care practicau jertfa, ca o preînchipuire a jertfei lui Hristos, identificarea cu victima oferită se realiza în actul consumării. Viaţa victimei trecea în cea a sacrificatorului şi în a poporului. În identificarea euharistică, noi murim cu Hristos şi înviem cu El. Hristos este victimă şi Mântuitor, El Se manifestă ca "victima noastră". Deşi jertfa Sa proprie de ispăşire s-a săvârşit o dată pentru totdeauna[116] şi nu se mai reproduce în mod obiectiv, ea se realizează în mod subiectiv pentru fiecare credincios care se împărtăşeşte, pentru că este un singur trup[117]: "Sfinţeşte-ne pre noi cum ai sfinţit de atâtea

114. Pregătirea darurilor Sfintei jertfe sau punerea înainte care precede liturghia propriu-zisă.
115. *Explic. de la Divine Liturgie*, cap. 32; P.G. 150, 440 D-441 A.
116. Sfântul Ioan Hrisostom, *In Epist. ad Hebr.*; Hom. 17, P.G. 63, 131.
117. Sfântul Chiril al Ierusalimului: *Catech. myst.*, P.G. 33, 115-118. Sfântul Ioan Hrisostom: P.G. 61, 361.

ori pe cei dintr-un neam cu noi"[118] pentru că jertfa unică este "pentru toți și pentru toate" (rugăciunea liturgică). Aceasta este o aducere-aminte (anamneză) nu a ideilor platonice, ci este evenimentul concret al jertfei unice. Noi ni-l amintim prin părtășie (actul euharistic este redat în limba slavonă prin "părtășie")."Să faceți aceasta în amintirea Mea" vorbește de Memoria dumnezeiască, care face actul veșnic prezent și vestește sfârșitul acestei lumi și Parusia: "Voi sunteți binecuvântații Tatălui Meu". "Ziua Domnului", ziua euharistiei, este ziua judecății și cea a nunții Mielului (îndoita semnificație a icoanei numită *Deisis*). Hristos este totodată și jertfă și jertfitor, cel care dăruiește și cel ce primește: "Ale Tale, dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate" (rugăciunea dinaintea epiclezei). Plinătatea este în așa măsură "încât nu putem să mergem mai departe și nici să adăugăm ceva"[119], zice hotărât Nicolae Cabasila.

9. Epicleza

Rugăciunea "pentru darurile ce s-au adus și s-au sfințit" înmănunchează în câteva cuvinte ceea ce este esențial în minunea euharistică: "Ca Iubitorul nostru de oameni, Dumnezeu, care le-a primit pe ele în cel mai presus de ceruri al Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă darul Sfântului Duh".

Nicolae Cabasila ne învață că ritul căldurii (zeon) care se toarnă în potir[119bis] înfățișează Cincizecimea euharistică[120]. Cuvântul care însoțește acest rit: "Căldura credinței plină de Duhul Sfânt" adeverește epicleza următoare a anaforei.

În centrul oricărei Taine se află lucrarea Cincizecimii ei proprii, adică coborârea Duhului Sfânt. Astfel mărturisește credința noastră ortodoxă rolul Duhului Sfânt în iconomia mântuirii și a echilibrului trinitar. Hristos-Cuvântul pronunță cuvintele de instituire, iar epicleza cere Tatălui să trimită Duhul Sfânt, puterea sfințitoare, asupra darurilor și asupra Bisericii[121].

118. Nicolae Cabasila: *Explic. de la Divine Liturgie*, p. 191.
119. *La Vie de Jésus-Christ*, p. 98 (op. cit).
119 bis. Turnarea apei calde închipuie apa și focul, adică chipul Sfântului Duh din potir înainte de împărtășanie.
120. *Explic. de la Div. Lit.*, op. cit., cap. XXXVII, p. 206-207; P.G. 150, 452. Epicleza este Cincizecimea euharistică. Practica mai târzie, din sec. XV, adaugă la epicleză și troparul ceasului al treilea care întrerupe urmarea logică și fărâmițează înțelesul și unitatea minunatului text al epiclezei. Din fericire, edițiile actuale grecești ale Liturghierului nu mai au acest tropar.
121. Practica ortodoxă este puternic întărită și adeverită; a se vedea Pr. Ciprian Kern: *Euharistia* (în limba rusă), p. 20; ea nu poate fi combătută.

Spre sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea, în anaforele antiohiene a început să fie invocat Duhul Sfânt ca să vină și să prefacă pâinea și vinul în trupul și sângele lui Hristos. Erezia pnevmatomahilor îndemnase poate să fie pusă în chip special în lumină lucrarea Sfântului Duh, dar aceasta era în acord cu teologia răsăriteană, din ce în ce mai dezvoltată, a Duhului Sfânt. În Apus, numai liturghia mozarabică păstrează influența bizantină. Ca să ne dăm mai bine seama de motivul profund al conflictului (care desparte tradiția răsăriteană de cea apuseană și a cărui esență nu constă numai în epicleza euharistică, ci mai cu seamă în epicleză ca expresie a teologiei Sfântului Duh), trebuie să înțelegem că, pentru greci, canonul liturghiei este un întreg al unui singur Mister, care nu poate fi despărțit și că nu putem în nici un fel să-l mărunțim în elementele sale, ca să extragem momentul său central cvasi-izolat. Pentru latini, cuvintele prin care se sfințesc darurile, *verba substantialia* ale consacrării, cuvintele prin care Hristos a instituit sfânta euharistie, sunt pronunțate de preot *in persona Christi*, ceea ce le dă o valoare imediat sfințitoare. Or, pentru greci, o astfel de definire a lucrării preoțești - *in persona Christi* - care-l identifică pe preot cu Hristos, a fost absolut necunoscută, chiar de neconceput. Pentru ei, preotul invocă Duhul Sfânt tocmai pentru ca cuvântul lui Hristos *reprodus, citat* de preot, să dobândească toată puterea cuvântului - acțiune a lui Dumnezeu.

Părinții răsăriteni, paralel cu relația ontologică dintre Cuvânt și omenitatea lui Hristos, pun și problema relației *dinamice* dintre Duhul Sfânt care mărturisește și arată această omenitate, pentru că El Se odihnește în ea ca ungere. Natura omenească subzistă în mod ontologic, își găsește un suport în ipostasa lui Hristos, dar ea este sfințită și luminată de lucrarea dumnezeiască, prin puterea Duhului. Hristos este Cuvântul întrupat, dar El lucrează și-L descoperă pe Tatăl în și prin Duhul (*dynamis* = putere prin definiție: *Luca, 1, 35; Romani 15, 19*). Parusia lui Hristos în euharistie se face în și prin parusia Duhului Sfânt (*Ioan 14, 17*) care lucrează *prefacerea* (metabole) darurilor și a celui care se împărtășește[122]. Înduhovnicirea integrală a firii - φύσις - lui Hristos Mântuitorul continuă în cei care se împărtășesc cu "trupul Său sfințit". Aceștia sunt ființe de același sânge și cu același trup ca al lui Hristos, ei nu seamănă numai cu Hristos, ci sunt *făcuți hristoși* (hristificați) de fapt (*Coloseni 2, 9*). Este aici un transfer și o insuflare a energiei vitale, îndumnezeitoare, de unde și denumirea frecventă la Părinții bisericești de: φάρμακον ἀθανασίας, doctoria sau aluatul nemuririi. Cel

122. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia* 24; P.G. 91, 170 A.

ce se împărtăşeşte "se transformă în firea Împăratului"[123]. După Sfântul Ioan Hrisostom, aici nu este vorba de "arrhes", (arvună), ci de flacăra iubirii dumnezeieşti prin părtăşie[124]. Este înţelesul tainic al perihorezei. După Inochentie, episcop de Taurida: "Noi ne împărtăşim cu Hristos, dar şi Hristos Se împărtăşeşte cu noi". Dumnezeu Se întrupează în om şi omul se spiritualizează în Dumnezeu. Întrupării, adică ominizării lui Dumnezeu, îi răspunde spiritualizarea, îndumnezeirea omului. Iubirii Tatălui îi răspunde deja iubirea Fiului Omului, iar "noi ne aducem aminte de Domnul" (memorialul liturgic) pentru că "El Îşi aduce aminte de noi" (memoria divină). "Duhul şi Mireasa spun: Vino, Doamne!". Acesta este înţelesul suprem al epiclezei care duce la πνευματικόν γάμος, la nunţile mistice ale lui Hristos cu orice suflet. Nunţile mistice sunt înfăţişate astfel în icoana numită *Deisis:* Mielul nupţial este între Mireasa-Biserică şi Paranymf, Prietenul Mirelui, îngerii şi apostolii sunt nuntaşi şi martori[125]. Aşa cum zice Teodor din Cir: "Consumând trupul Mielului şi sângele Său, noi intrăm în κοινονία (comuniune) nupţială"[126].

* * *

Liturghia creştină a împrumutat riturile existente, astfel că adunarea Cuvântului, prima parte a liturghiei vine din cultul sinagogal de sâmbătă dimineaţa, când se citea Biblia, iar adunarea euharistică corespunde cinei familiale de vineri seara sau mesei înfrăţirii (Khavurah) cu cupa binecuvântării. După cină, după mulţumire, avea loc o invocare, adică chiar *epicleza* care se referea la venirea eshatologică a profetului Ilie, la restaurarea împărăţiei lui David, la reconstituirea templului şi la întărirea tuturor în credinţă. 'Εκκλησία (Biserica) are aceeaşi rădăcină cu verbul *qahal* în evreieşte, dar în Noul Testament adunarea lui Iahve se schimbă în adunarea poporului lui Dumnezeu *unit în Hristos.* Adunarea este chemată de crainicii Împăratului ceresc. Apostolii-episcopi (κήρυκες - crainici) vestesc convocarea cu cuvântul şi credincioşii se unesc în adunare ca să asculte predicarea (Kerygma) şi să consume euharistia. Astfel, subiectul şi obiectul cultului liturgic este

123. Nicolae Cabasila, *Viaţa în Iisus Hristos,* p. 97 (trad. fr.).

124. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a IV-a;* Chiril al Alexandriei, *Comment. in Lucam, IV.* A se vedea P. Kern: Homotheos, în "L'Eglise et les Eglises", V, II, Ed. Chevetogne, 1955, p. 15.

125. Jean Daniélou: *Eucharistie et Cantique des Cantiques,* în "Irénikon", 1950.

126. P.G. 81, 128 A.

Dumnezeu. Cuvântul cheamă şi Se dăruieşte ca hrană. Această iniţiativă dumnezeiască domină cultul de la început, până la sfârşit şi ajută să se înţeleagă că schema cultului, orânduiala liturgică nu este indiferentă; cultul este dumnezeiesc, el are în sine accentul eternităţii şi nu aparţine inspiraţiei libere omeneşti. Tradiţia ne spune că el îşi are originea în vremea apostolilor. În structura sa de adorare şi mulţumire, cultul este teocentric.

Între cele două părţi ale liturghiei există o strânsă legătură. *Liturghia catehumenilor* este liturghia Cuvântului. Pe sfânta masă din altar, evanghelia este aşezată la mijloc. Citirea *apostolului ("Schaliach, apostolul* unui om este ca un alt eu al lui" = aforism din Mişna) precede citirea Evangheliei, urmată de predică. Liturghia credincioşilor este liturghia euharistiei, în mijlocul mesei este aşezat potirul. Se vede cum nu se poate închipui nici o despărţire şi nici o opoziţie în actul unic al liturghiei. "Dumnezeu vorbeşte şi aceasta se împlineşte" ceea ce Cuvântul a vestit se împlineşte imediat în potirul care este însuşi Cuvântul împlinit. Aceasta este "Cuvântul care S-a făcut trup" şi lucrarea Sa este imediată: credincioşii iau "substanţa Împăratului".

10. Liturghia[127]

Schema liturgică

I. *PROTHESIS* (punerea înainte) sau *PROSCOMIDIA.*

1. Pregătirea darurilor, pâinea şi vinul,pentru jertfă.

II. LITURGHIA CATEHUMENILOR

1. *Ectenia* mare: o rugăciune lungă, ca o litanie, în formă de dialog între diacon şi popor şi care se sfârşeşte cu o doxologie trinitară.
2. Psalmul 103 (104 în numerotaţie ebraică).
3. *Ectenia* mică.
4. Psalmul 145 (146 ebraic).
5. Troparul: *Unule-născut.*
6. Cântarea "Fericirilor".
7. Intrarea cea mică (Vohodul cel mic).
8. Cântarea: Veniţi să ne închinăm.
9. *Trisaghionul.*

127. A se vedea A. Salaville: *Les liturgies orientales,* 3 vol., Paris, 1932; A. Baumstark, *Liturgie comparée,* Chevetogne 1933; Mercenier et Paris: *La prière des Eglises de rite byzantin,* 3 vol., Chevetogne, 1937; *L'Office divin de saint Jean Chrysostome* (le texte grec et le texte français), trad. par M. Rodocanachi, Paris, 1955.

10. Epistola (sau Apostolul).
11. Evanghelia.
12. Ectenia diaconală.
13. Rugăciunea pentru catehumeni și trimiterea acestora.

III. LITURGHIA CREDINCIOȘILOR.

Înaintea Anaforei

1. Rugăciunea pentru credincioși.
2. *Heruvicul.*
3. Rugăciunea darurilor puse înainte.
4. Intrarea cea mare.
5. Rugăciunile pentru morți ale darurilor puse înainte.
6. "Să ne iubim unii pe alții".
7. Sărutul păcii.
8. *Crezul.*

Anafora sau Canonul euharistic.

Se atrage luarea-aminte: "Să stăm bine, să stăm cu frică".

A. *Marea Rugăciune euharistică*

1. Cu vrednicie și cu dreptate este... *(dignum et justum est).*
2. *Sanctus* (Sfânt, Sfânt, Sfânt...).
3. Comemorarea Cinei.

B. *Sfințirea darurilor.*

1. Cuvintele Instituirii sfintei euharistii.
2. Oferirea trupului și sângelui, cântarea "Pe Tine Te lăudăm...
3. Epicleza sau chemarea Duhului Sfânt.

C. *Rugăciunea cea Mare.*

1. Pomenirea sfinților și Dipticele (pomenirea morților și a celor vii), preamărirea Născătoarei de Dumnezeu (Theotokos) (Cuvine-se cu adevărat să te fericim...)

2. Rugăciunea recapitulativă pentru morți, pe care preotul o zice în taină.

3. *Tatăl nostru.*

D. *Înălțarea Sfântului Agneț, Frângerea Sfântului Agneț și Împărtășirea.*

1. Binecuvântarea peste credincioșii îngenuncheați.
2. *Sfintele, Sfinților.*
3. Frângerea și comemorarea.

4. Rugăciunea pregătitoare.
5. Împărtășirea preotului și a diaconului.
6. Binecuvântarea poporului cu potirul.
7. Împărtășirea credincioșilor.
8. Rugăciunea de mulțumire.
9. Mutarea darurilor sfințite la Proscomidiar.
10. Sfârșitul liturghiei și împărțirea pâinii sfințite (Antidoron).

Liturghia propriu-zisă înfățișează cele trei momente ale iconomiei mântuirii. Cel dintâi act ne arată legătura mesianică dintre preistorie și istorie; al doilea este liturghia catehumenilor, care reprezintă totalitatea operei lui Hristos, iar al treilea, liturghia credincioșilor, care înfățișează Patima, moartea, învierea, înălțarea, parusia și împărăția veșnică a lui Hristos. Ne dăm seama că liturghia reproduce, așa cum zice Teodor din Andida[128] "toată taina iconomiei", și, după Sfântul Teodor Studitul, ea este "recapitularea întregii iconomii a mântuirii"[129].

Proscomidia[130].

Pregătirea pâinii și vinului, adică proscomidierea sau protezis-ul, este ea însăși o mică dramă realistă foarte densă care reproduce jertfa Mielului, dându-ne astfel o scurtă schemă a jertfei care se va săvârși în timpul liturghiei.

Preotul ia pâinea pregătită și face, cu copia, de trei ori semnul crucii deasupra ei, apoi o înfige în dreapta și taie zicând: "Ca o oaie spre junghiere s-a adus" *(Isaia 53, 7).* Taie și în partea stângă, zicând: "Ca un miel fără de pată, înaintea celui ce-l tunde pe dânsul, așa nu și-a deschis gura sa" *(Isaia 53, 7).*

După alte două tăieri, preotul scoate această parte din prescură, de acum numită "Agneț", și zice: "Căci viața Lui s-a ridicat de pe pământ". Pune, apoi, Agnețul răsturnat pe disc, ceea ce simbolizează kenoza (- smerirea). Diaconul zice: "Junghie, Doamne" (Stăpâne). Atunci, preotul taie adânc, în formă de cruce, zicând: "Junghie-se Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii, pentru mântuirea și viața de veci a lumii". Apoi întoarce părticica și diaconul zice: "Străpunge, Doamne!" Preotul străpunge cu copia pâinea, în partea dreaptă de sus a agnețului, zicând: "Iar unul din soldați cu sulița a străpuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă" *(Ioan 19, 34).*

128. P.G. 140, 417.
129. P.G. 99, 340 C.
130. Slujba proscomidiei datează din sec. XII. Înainte de secolul VII, ea preceda Vohodul cel mare și era așezată la începutul liturghiei credincioșilor.

Diaconul toarnă apoi, imediat, în potir vin și apă, zicând: "Binecuvintează, părinte, sfânta unire". Apoi preotul scoțând o altă părticică, o așază sus în dreapta Agnețului și zice: "Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta ta, îmbrăcată în haină aurită" *(Psalm 44, 11)*. Părticica următoare amintește pe Înaintemergătorul și pe îngeri (iar aceasta este icoana numită *Deisis*, adică nunta Mielului), apoi vin părticelele care reprezintă pe profeți, apostoli, sfinți, părticele pentru vii și morți, fiecare din miride este însoțită de numele respectiv.

Astfel, pe discul darurilor se reconstituie chipul desăvârșit al Bisericii în dimensiunea sa universală,care cuprinde cerul și pământul, pe cei ce nu sunt de față și pe cei morți, Biserica-Mielul care recapitulează în ea pe tot cel viu: "Cum Tu însuți știind aceasta, în chipul știut numai de Tine".

Este chipul Trupului lui Hristos: părtășia totală în Trupul întreg. Viziunea aceasta depășește trupul. În timp ce tămâiază, diaconul zice: "Hristoase Dumnezeul nostru, cel ce ești în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul; în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt; Tu, cel ce ești necuprins, care umpli toate". Este viziunea unui tot împlinit: "Tot ce s-a plinit pentru noi: crucea, groapa, învierea, înălțarea, șederea de-a dreapta Tatălui, venirea cea de-a doua întru slavă".

Viziunea lumii în Dumnezeu, când întreaga lume devine teofanie, adică prezența lui Dumnezeu întreit în făpturile Sale. Totul se împlinește și se unește într-un *Sobor* teandric. Dincolo de timp, *înaintea* istoriei, în Miel, deja sfârșitul întâlnește începutul. În felul acesta, simbolismul proscomidiei ne ridică la prologul ceresc de care vorbește Apocalipsa: "Mielul junghiat de la întemeierea lumii" *(Apoc. 13, 8; I Petru 1, 19)*.

Liturghia ne coboară acum din eternitate, din preexistență în desfășurarea istorică. Mielul intră în istorie, apare într-un anumit punct al spațiului și timpului, în chipul copilului și se petrece Nașterea. Preotul, după ce acoperă discul cu miridele, ia steaua din metal, o așază pe disc și zice: "Iar steaua a stat deasupra locului unde era pruncul" *(Matei 2, 3)*.

Rugăciunea către Sfântul Duh: "Împărate ceresc, Mângâietorule...", este epicleza generală în pragul Misterului.

Liturghia catehumenilor.

Când începe actul al doilea al liturghiei, diaconul stă înaintea sfintelor uși și zice: "Binecuvintează, Stăpâne". Preotul intonează doxologia-binecuvântare: "Binecuvântată este împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh"; această binecuvântare ne duce în împărăția Sfintei Treimi. Diaconul invocă această ordine supremă care se numește

Shalom; adică orânduirea păcii, și aduce, din partea adunării creștinilor, rugăciunea ei comună: "Cu pace, Domnului să ne rugăm".... Ev εἰρῄνῃ, de unde vine și numele de *irenika*, dat acestor rugăciuni.

Corul cântă psalmii 102 și 145, numiți "reprezentativi" τὰ τυπικά - și care istorisesc așteptarea poporului Vechiului Legământ dirijată către mântuirea făgăduită. Această parte se isprăvește cu cântarea[131] solemnă adresată mântuirii însăși, Fiului unic: *Unule născut...*, care mărturisește esența credinței creștine formulată în dogma de la sinodul din Calcedon. Apoi se cântă *Fericirile*[132] care ne aduc aminte de calitățile sufletului ce viețuiește sub har.

Ușa altarului se deschide cum se deschide Împărăția lui Dumnezeu la venirea lui Iisus: aceasta este *Intrarea mică* (vohodul mic). Preotul iese cu evanghelia pe care o ține în mod solemn în dreptul frunții, fiind precedat de o lumânare aprinsă. Este reprezentarea ritualizată a lui Hristos vestind cuvântul Său și fiind precedat de Ioan Botezătorul, "flacăra luminoasă și strălucitoare" *(Ioan 5, 35)*.

"Rugăciunea intrării" îi pomenește pe îngerii care slujesc în cer liturghia eternă și care acum se unesc cu credincioșii ca să slujească împreună: "Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai așezat în ceruri cetele și oștile îngerilor și ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi și împreună slăvesc iubirea Ta. Că Ție se cuvine toată mărirea și închinăciunea". Ultimul cuvânt accentuează destul de puternic înțelesul ritual: *închinăciunea*, deoarece prin intrarea cea mică și cea mare se arată cum cele cerești întrepătrund cele pământești. Îngerii slujesc în ceruri liturghia eternă și participă la liturghia credincioșilor care este, în realitate, o pătrundere în timp a închinării continue, condiție normală a oricărei făpturi. Este și tema iconografică foarte dezvoltată, tema "dumnezeieștii liturghii", care Îl înfățișează pe Hristos în veșminte arhierești la altar, înconjurat de îngeri coliturghisitori și îmbrăcați ca preoți și diaconi.

"Binecuvântată este intrarea Sfinților Tăi", zice preotul. Prin aceasta el cheamă la închinarea lui Dumnezeu toate puterile de sfințire ale Bisericii. Sfinții și toți credincioșii, în virtutea faptului că sunt părtași la sfințenia lui Dumnezeu, precum și toți îngerii, toți împreună în adunare liturgică (sinaxă liturgică) se închină. Astfel, Dumnezeu cel sfânt, ascuns chiar în taina strălucirii Sale ca într-un nor, este adorat de toate puterile propriei Sale sfințenii, "care luminează peste fața sfinților Săi".

131. Acest tropar are ca autor probabil pe împăratul Justinian.
132. Ele sunt cântate în ordinea textului de la Matei 5, 3-12. Troparele intercalate dau ansamblului un caracter *antifonic*.

După binecuvântarea intrării, diaconul înalţă evanghelia şi zice: "Înţelepciune!". Este chemarea către credincioşi ca să se ferească de orice ar putea să le abată luarea-aminte şi să se consacre cu totul actului închinării. Corul cântă: *Venite adoremus,* "Veniţi, să ne închinăm şi să cădem la Hristos... Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, cela ce eşti minunat întru sfinţi". La slujba arhierească, acesta este momentul când arhiereul intră în funcţia sa preoţească, liturgică: pune început liturghiei concentrate în actul închinării. Îndată urmează cântările care comemorează chiar în acest moment pe sfinţii zilei respective şi ai Bisericii. Semnificaţia acestui moment este măreaţă: totul se uneşte în actul închinării, este venirea lui Hristos înconjurat de martorii şi de slujitorii măririi Sale, este sfinţenia lui Dumnezeu care străluceşte în principiul Său omenesc, în adunarea sfinţilor.

Diaconul se pleacă şi se adresează preotului: "Binecuvintează, părinte, vremea cântării celei întreit sfinte". Preotul binecuvintează zicând: "Că Sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi Ţie mărire înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor". "Este o vreme pentru toate", zice Eclesiastul *(Eclesiast 3, 1).* Dumnezeu "face orice lucru bun, la vremea sa; chiar El a pus în inima fiilor omului gândul veşniciei" *(Eclesiast 3, 11).*

Astfel este şi vremea liturgică a *Trisaghionului,* vremea închinării. Preotul zice rugăciunea *Trisaghionului:* "Dumnezeule cel sfânt, Care întru sfinţi Te odihneşti, Cel ce cu glas întreit sfânt eşti lăudat de serafimi şi slăvit de heruvimi şi de toate puterile cereşti închinat... Care ne-ai învrednicit pe noi smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, şi în ceasul acesta a sta înaintea slavei Sfântului Tău jertfelnic şi a-Ţi aduce datorita *închinare* şi preaslăvire: Însuţi Stăpâne, primeşte şi din gurile noastre, ale păcătoşilor, *întreit-sfânta* cântare şi ne cercetează pe noi întru bunătatea Ta... Că sfânt eşti Dumnezeul nostru şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh".

Preotul se închină de trei ori, zicând *Trisaghionul,* iar corul cântă: "Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi", ferestruică deschisă asupra tainei lui Dumnezeu cel întreit, de unde, în slava închinării liturgice, Hristos vine şi Se arată înaintea credincioşilor.

Înainte de sfârşitul cântării întreite, diaconul zice: "Puternic", o chemare ca toţi credincioşii să cânte cu şi mai mare însufleţire imnul treimic. Dacă este liturghie arhierească, arhiereul iese în timpul cântării, ţinând în mâna stângă *dicherul* (care are două lumânări încrucişate, taina strălucitoare a celor două firi în Hristos), iar în mâna dreaptă *tricherul,* (trei lumânări încrucişate, lumina trisolară a Sfintei Treimi) şi binecuvintează poporul, încrucişând chipurile hristologice şi

trinitare. Este densitatea-limită a prefigurării care atinge, astfel, în punctul încrucişării sfinţenia divină de negrăit. Urmează apoi "ceremonia tronului" sau binecuvântarea sa care înfăţişează închipuirea simbolică a tronului lui Dumnezeu întreit sfânt, spre care s-a înălţat cântarea *Trisaghionului.*

Hristos a nimicit duşmănia, a risipit întunericul, iar cuvântul Său răsună în citirea Epistolei (o pericopă scoasă din Faptele Apostolilor sau din Epistole şi care a fost numită *Apostolos - Apostolul)* şi a evangheliei zilei[133]. Adunarea catehumenilor are şi ea *epicleza* sa: în rugăciunea dinaintea citirii evangheliei se cere harul luminării care se referă la textul din Luca 24, 45-49: "Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile... voi trimite peste voi ceea ce Tatăl Meu a făgăduit: Pe Duhul care vă va învăţa tot adevărul". Cuvântul lui Dumnezeu adresat catehumenilor este prefacerea euharistică a citirii Scripturilor şi Euharistia (hrana) scripturistică a acestor catehumeni. În vechime, era obiceiul ca îndată după citirea evangheliei să urmeze o omilie arhierească, sau o predică. Această parte a liturghiei se încheia cu ecteniile care-i antrenau pe catehumeni în trăirea lor ecumenică. Apoi diaconul îi îndemna pe catehumeni (cei chemaţi) să iasă din biserică[134], iar catehumenii şi penitenţii părăseau biserica şi începea liturghia credincioşilor.

Liturghia credincioşilor.

În timpul liturghiei credincioşilor, aceştia sunt martorii lui Hristos cel înviat şi Împărăţia este vestită. Uşa împărătească este sacramentală, ea simbolizează pe Hristos: "Eu sunt uşa" *(Ioan 10, 7).* Ea nu se deschide decât prin botez şi ungerea Duhului. Omul vechi moare în pragul Bisericii, iar omul nou, înviat în Hristos, intră şi stă în Biserica slavei.

"Să stăm bine, să stăm cu frică" îndeamnă diaconul, iar corul cântă *Heruvicul:* "Noi care pe heruvimi cu taină închipuim şi celei de viaţă făcătoare Treimi întreit sfântă cântare aducem, toată grija cea lumească acum să o lepădăm, ca pre Împăratul tuturor să-L primim, înconjurat de oştile îngereşti. *Aliluia, Aliluia, Aliluia".* Sufletul se curăţă, se acordă cu cântarea puterilor cereşti; toate fibrele lui sunt încordate în aşteptarea venirii.

133. Biserica ortodoxă urmează principiul citirii ordonate: în Duminicile din timpul Cincizecimii se citesc Faptele şi Evanghelia Sfântului Ioan, iar după Cincizecime şi până în săptămâna Floriilor, se citesc epistolele Sfântului Apostol Pavel: Romani, I şi II Corinteni, Galateni, Efeseni, Coloseni, Timotei şi Evrei şi Evangheliile lui Matei, Luca şi Marcu.

134. Sfântul Maxim din Hrisopolis notează că această trimitere a catehumenilor la casele lor, începând cu secolul VII, se făcea numai în amintirea vechii tradiţii (P.G. 4, 141).

Intrarea cea mare (Vohodul cel Mare) sau ieşirea cu sfintele daruri este punerea în scena liturgică a intrării lui Hristos în Ierusalim. Credincioşii îngenuncheaţi închipuiesc cortegiul lui Hristos-Împăratul, preot şi jertfă, care Se arată El însuşi în mijlocul credincioşilor. Aceasta este toată tema iconografică a *dumnezeieştii liturghii*.

Cântarea din Sâmbăta cea Mare ne arată mai bine măreţia intrării: "Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur şi nimic pământesc întru sine să nu gândească. Fiindcă Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor, Hristos Dumnezeul nostru vine să Se junghie şi să Se dea mâncare credincioşilor. Înaintea Lui merg cetele îngereşti, cu toate începătoriile şi stăpâniile, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu câte şase aripi, feţele acoperindu-şi, şi cântând cântarea: *Aliluia, Aliluia, Aliluia*".

Când preoţii şi diaconii intră în altar, preotul imploră cu rugăciunea tâlharului cel bun de pe cruce: "Pomeneşte-mă, Doamne, întru Împărăţia Ta". Apoi aşază potirul pe masa sfântului altar şi zice: "Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând prea curat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurându-l şi cu miresme, în mormânt nou îngropându-l, l-a pus"...

Este Patima şi moartea Sa. Cu Aerul (acoperământul cel mare) sunt acoperite darurile, iar miresmele sunt amintite de tămâiere. Uşa altarului se închide aşa cum s-a închis uşa mormântului. Acesta este momentul punerii înainte a cinstitelor daruri şi al canonului euharistic. Din nou este trasă perdeaua, ca împinsă de suflul vieţii atotbiruitoare, aşa cum uşa se va deschide totdeauna la suflul credinţei celei de viaţă făcătoare, iar îngerul cu sabia de foc se depărtează de arborele vieţii. Această deschidere din cer marchează apropierea înfricoşătoarei taine şi cheamă sufletul să se deschidă ca, dându-se în întregime, să-L primească pe Dumnezeu în întregime. Rugăciunea punerii-înainte a cinstitelor daruri anticipează epicleza: "Să Se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi şi peste aceste daruri puse înainte şi peste tot poporul Tău". Iar cuvântul diaconului răsună în liniştea reculegerii: "Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim credinţa noastră".

Omul participă la tainele vieţii dumnezeieşti[135], numai dacă este înrădăcinat în iubirea şi în unitatea aceleaşi credinţe cu toţi sfinţii; numai iubirea poate cunoaşte Iubirea, Soborul dumnezeiesc, Treimea Sfântă. De aceea, din *sărutul păcii*, care pecetluieşte actul suprem şi cel mai uimitor al *unităţii* în Hristos, se înalţă cântarea *Crezului* care ne vesteşte coborârea acestei Iubiri, care se dăruieşte, care pătimeşte şi

135. Liturghia ne învaţă cu tărie că euharistia este sfârşitul care încoronează unitatea prealabilă şi indispensabilă pe care o exprimă mărturisirea şi împărtăşirea în aceeaşi şi unică credinţă: *Crezul* şi *Amin*-ul final spus de tot poporul credincios.

care mântuieşte. Cuvintele care însoţesc sărutul păcii exprimă perfect acest înţeles: "Hristos în mijlocul nostru... Biserica s-a făcut un singur trup, iar sărutarea noastră este garanţia acestei uniri, duşmănia a fost izgonită, iar iubirea a pătruns peste tot". Văzutul şi nevăzutul Bisericii se întrepătrund şi schimbă chiar firea lucrurilor. În timpul cântării *Crezului*, liturghisitorul mişcă uşor Aerul deasupra potirului şi discului, simbolul coborârii Sfântului Duh.

"Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte sfânta Jertfă în pace să o aducem", cântă diaconul. Cel mai sfânt moment se apropie: "*Sursum corda!* Sus să avem inimile!" - "Avem către Domnul". Îndată ce s-a lepădat de toate grijile cele lumeşti, creştinul, cu inima uşoară, este cu adevărat liber şi poate acum să se înalţe. "Să mulţumim Domnului!", îndeamnă preotul. Corul răspunde acestui îndemn la laudă şi mulţumire, numit "euharistie" - Ἐυχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ - prin această mulţumire care este mai mult decât o recunoştinţă, care devine închinare, contemplare, înălţare şi izbucneşte ca o adevărată euharistie (mulţumire) trinitară: "Cu vrednicie şi cu dreptate este a ne închina Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, Treimii celei de o fiinţă şi nedespărţite". Jertfa conţinută în singurul act al lui Hristos este întreită.

Rugăciunea Anaforei uneşte toate însuşirile lui Dumnezeu cu recunoştinţa noastră şi se termină cu *Sanctus:* Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot". Euharistia îngerilor, în liturghia sinagogală se sfârşea cu "Binecuvântată fie mărirea Domnului în lăcaşul şederii Sale" *(Iezechiel 3, 12)*. Liturghia a schimbat acest cuvânt cu "Binecuvântat este cel ce vine întru numele Domnului" *(Ps. 117)*. După exil, rabinii învăţau că acolo unde sunt doi sau trei adunaţi ca să citească Biblia, slava - Şechinah se află în mijlocul lor. Hristos Se referă la acest dicton şi numai în sensul acesta trebuie să înţelegem: "Acolo unde s-au adunat doi sau trei în numele Meu, Eu sunt în mijlocul lor". Şechinah, tainica prezenţă a Dumnezeului nostru întreit, umple Biserica.

Jertfa este vestită prin comemorarea, *anamneza* care urmează îndată după cuvintele de instituire a cinei sfinte: "Acesta este trupul Meu..., Acesta este sângele Meu". După pomenirea marilor taine: Patima, moartea, învierea, înălţarea, parusia, preotul pronunţă formula oferirii: "Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate".

În liturghia siriacă a Sfântului Iacob, cuvintele preotului arată marea încordare a sufletului: "Cât este de mărit acest ceas şi ce temută este această clipă, fraţilor! Căci Duhul Sfânt de viaţă făcător, coborând din înălţimile cerului şi odihnindu-Se peste această euharistie, o sfinţeşte... Temeţi-vă deci, rugaţi-vă ca pacea să fie cu voi cu toţi, iar

Dumnezeu Tatăl nostru să vă păzească. Cu glas înalt, să zicem de trei ori: *Kyrie eleison* (Doamne, miluieşte!)".

Răspunsul credincioşilor îngenuncheaţi sintetizează întreaga temă a euharistiei: "Pe Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ţie Îţi mulţumim, Doamne, şi ne rugăm Ţie, Dumnezeului nostru". Acum, se sfinţesc darurile, este momentul *epiclezei*, rugăciunea care cheamă venirea Sfântului Duh pentru minunea euharistică: "Trimite Duhul Tău cel sfânt peste noi şi peste aceste daruri, ce sunt puse înainte, şi fă din pâinea aceasta, cinstit trupul Hristosului Tău, iar din ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel sfânt" μεταβαλὼν τῷ Πνεύματι Σου τῷ Αγίῳ. "Amin, amin, amin" se aude ca o pecetluire trinitară a minunii împlinite. Puterea de unificare a lui Hristos cuprinde universul, din el face Biserica: "Uneşte-ne pe noi pe unii cu alţii". Întreita pomenire a sfinţilor, a celor morţi şi a celor vii este legată cu epicleza şi cu jertfa universală, pentru toţi şi pentru toate. Aceasta este rugăciunea adâncă a Bisericii, rugăciunea de mijlocire: "Adu-Ţi aminte, Doamne, de cei pe care fiecare îi are în mintea sa, de toţi şi de toate... şi trimite peste noi toţi milele Tale".

Ca nişte copii, toţi sunt uniţi înaintea Tatălui, ca într-o singură jertfă: "Şi ne dă nouă cu o gură şi cu o inimă a slăvi şi a cânta preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh... Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, ca să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese", se roagă preotul; iar pentru aceasta şi mai înainte de toate el cheamă în mod solemn pe Tatăl cel ascuns în norul luminos al lui Dumnezeu întreit: "Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc[136], Tată, şi a zice: "Tatăl nostru...".

Diaconul îşi pune orarul în forma "crucii Sfântului Andrei", atât pe spate cât şi pe piept, închipuind pe serafimii care, cu aripile lor, îşi acoperă faţa înaintea tainei celei adânci a iubirii dumnezeieşti. Gestul lui cheamă adunarea să se închine.

Aşteptarea împărtăşirii este precedată de cântarea preamărită a rugăciunii domneşti. Rugăciunea domnească a fost aşezată chiar înaintea Împărtăşirii spre a arăta că pâinea noastră cea de toate zilele, mai presus de fiinţă - ἐπιούσιον - este pâinea euharistică. Momentul unirii

136. Ἐπουράνιον: cel mai presus de ceruri, marchează momentul apofatic al chemării.

este foarte aproape, iar sentimentul nevredniciei, acel *mysterium tremendum*, străbate obştea: *Sancta Sanctis*, "Sfintele, Sfinţilor", zice preotul ridicând Agneţul, Pâinea vieţii; şi fiecare mărturiseşte: "Unul Sfânt, unul Domn, Iisus Hristos". Credincioşii se unesc ca şi mironosiţele femei la mormânt. Uşa se deschide larg, în tăcere, simbolul îngerului Gabriel care a răsturnat piatra de pe mormânt. Ţinând potirul în mână, preotul iese înaintea credincioşilor îngenuncheaţi. El înfăţişează venirea lui Hristos cel înviat care le dăruieşte Viaţa cea fără de moarte. Mormântul, moartea sunt zdrobite. Zorile învierii scaldă totul în lumina cea neînserată.

"Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste, să vă apropiaţi!". Împărtăşania adevereşte prezenţa reală şi permanentă a lui Hristos, şi astfel până la sfârşitul lumii. Dar în acelaşi timp, înălţarea potirului după împărtăşire şi norii de tămâie care împresoară sfintele daruri legate de punerea înainte ca să fie mâncate ("ei L-au văzut cum se înalţă şi un nor L-a ascuns de privirile lor", *Fapte 1, 9)*, simbolizează înălţarea lui Iisus la ceruri de unde cad razele premergătoare ale luminii Parusiei şi ale noului Ierusalim. Acesta este sfârşitul eshatologic al liturghiei, cina sa este mesianică, credincioşii se adună împrejur, privind pe Cel ce vine: "O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase! O, înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea. Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale". "Înalţă-Te peste ceruri, Dumnezeule, şi peste tot pământul să se întindă slava Ta!", se roagă preotul.

Misiunea lui Hristos s-a împlinit: "Hristoase, Dumnezeul nostru, Cel ce ai plinit toată rânduiala Ta cea tainică, umple de bucurie şi de veselie inimile noastre".

Lumea trebuie să devină un singur Hristos: "Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi"..."Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna acum şi pururea şi în vecii vecilor".

Liturghia se sfârşeşte cu binecuvântarea de la urmă şi împărţirea anafurei, a pâinii sfinţite (*antidoron)*, ceea ce ne aduce aminte de agapele primare. Biserica prelungeşte prin acest act de binecuvântare *(evlogia)* lucrarea sa liturgică care împinge zidurile bisericii până la marginile lumii. Credinciosul duce cu el, ca un dar pe care-l face lumii, această mărturie plină de har a unirii şi iubirii.

Hrănit şi adăpat de la izvor, acum credinciosul însuşi este ca un vas plin de prezenţa lui Hristos şi dăruit credincioşilor şi lumii.

* * *

Liturghia nu este un mijloc, ci un mod de viață care se întemeiază pe sine însuşi: aceasta pune în evidență caracterul său *teocentric*. În liturghie, credinciosul își îndreaptă privirea la Dumnezeu, la strălucirea Lui, și nu asupră-şi. Nu este vorba chiar să se desăvârșească în timpul momentelor liturgice, cât să se afle în fața luminii lui Dumnezeu. Această bucurie se revarsă asupra firii credinciosului și o schimbă. Omul nu adaugă nimic Slavei lui Dumnezeu, prezenței Sale unice, pentru că aceasta lucrează prin ea însăşi. Trebuie să existe clipe în viața omului când el nu urmărește cu orice preț un scop în fiece lucru, clipe de închinare când ființa sa se deschide fără nici o piedică, aşa cum împăratul David juca înaintea Chivotului; iar moraliştii cu o seriozitate apăsătoare să facă cor comun cu Micol.

Nu trebuie să ne plecăm totdeauna asupra nenorocirilor proprii, să fim deznădăjduiți din pricina păcatelor, ci în ziua Domnului - şi nu este oare aceasta un dar al harului Său? - să ne destindem câteva clipe, să ne umplem de bucurie curată şi strălucitoare.

"Pot, oare, prietenii mirelui să fie triști, cât timp mirele este cu ei?... Dar prietenul mirelui, care stă şi aude se bucură cu bucurie de glasul lui", astfel "bucuria sa este mare" *(Ioan 3, 29)*.

În fine, aceşti prieteni sunt martorii "înfricoşătoarelor Taine", atât de mari şi înfricoșătoare, încât, după expresia liturgică, îngerii se cutremură, își acoperă ochii și "se miră" înaintea plinirii vrerilor dumnezeiești. Iar această uimire este începutul înțelepciunii, al acestei uimiri receptive şi total deschise pentru a primi Adevărul când Acesta vine la om şi i Se dăruiește în har preacurat.

În liturghie, omul află Împărăția lui Dumnezeu, aceasta s-a apropiat, este chiar printre oameni, în mijlocul şi în lăuntrul lor, iar ce mai rămâne i se va da la vreme potrivită, şi din belşug. Căutând Împărăția, omul ascultă de Domnul său și devine copilul Său şi când o află, se bucură ca "cel ce a găsit un mărgăritar de mare preț", ca "cel ce a găsit o comoară", iar bucuria lui este desăvârșită.

CAPITOLUL IV

Tainele

1. Introducere

"Tainele: iată calea pe care ne-a hotărât-o Domnul, uşa pe care a deschis-o... revenind din nou pe această cale şi prin această uşă, El vine la oameni"[137]. Hristos revine în iconomia Tainelor Duhului Sfânt, care continuă vizibilitatea Sa istorică. Tot astfel, Tainele Bisericii iau locul minunilor din vremea întrupării[138]. Definiția Mărturisirii Ortodoxe este mai clasică: "Taina este o lucrare sfântă în care, sub forma văzută, harul nevăzut al lui Dumnezeu este împărtăşit credinciosului"[139].

Unirea a ceea ce este văzut și nevăzut este inerentă naturii Bisericii. Biserica este Cincizecimea perpetuată care revarsă nesfârșita bogăţie a harului prin orice formă a vieții sale. Dar instituirea Tainelor (latura lor "licită", îndreptarea canonică, latura lor "validă" şi latura lor "eficace" de har sfințitor) statornicește o rânduială care pune hotare oricărui "cincizecimism" sectar dezordonat şi, în acelaşi timp, oferă o temelie nezdruncinată, obiectivă şi universală vieții harului. Duhul suflă unde voieşte, dar în Taine, în fața condițiilor cerute de Biserică şi în virtutea făgăduinței Domnului, darurile Duhului Sfânt sunt date în mod sigur, iar Biserica o confirmă.

Teologia de şcoală a primit influența catolică şi a afirmat că sunt şapte Taine: botezul, ungerea cu sfântul mir, euharistia, pocăința, maslul, hirotonia preoțească şi căsătoria. Această învăţătură care a luat ființă în Apus înspre sec. XII, a fost confirmată de Sinodul din Trident şi a pătruns în Răsărit. Chiar din secolul XIII, cele şapte Taine sunt menționate în Mărturisirea lui Mihail Paleologul şi citate la Sinodul unionist de la Lyon (1274). Polemica cu teologii protestanți, din timpul patriarhului Ieremia al II-lea (†1595) din Constantinopol, conduce la aceeaşi afirmație a numărului de şapte Taine (Ciril Lucaris, calvinizant,

137. Nicolae Cabasila: *La vie en Christ*, p. 28.

138. A se vedea: Oscar Cullmann, *Les sacraments dans l'Eglise Johannique*, Paris, 1951, p. 35-48.

139. Prima parte, 99.

nu acceptă decât două Taine). Scrisoarea patriarhilor răsăriteni[140] menţionează acelaşi număr de şapte Taine şi precizează "nici mai mult, nici mai puţin"; tendinţa polemică a scrisorii explică această menţiune. Dar încă în secolul al XV-lea, Ioasaf, mitropolitul Efesului, citează cele zece Taine, Sfântul Dionisie vorbeşte de şase, iar Sfântul Ioan Damaschin nu menţionează decât două. Unele texte menţionează hirotonirea monahală, slujba morţilor, Aghiazma cea mare. Adeseori, la Părinţi, "botezul" înseamnă ansamblul celor trei mari Taine.

Într-un înţeles mai larg, totul într-o viaţă creştină este bisericesc, aşadar de natură sacramentală, căci "turna-voi din Duhul Meu peste tot trupul" *(Fapte 2, 17)*; totul este harismă, slujire, dar în slujba Bisericii. Cu toate acestea, sfinţenia personală, actele de credinţă, de martiriu sau de iubire, sfinţirea oricărei forme de existenţă şi de fiinţă se situează în Biserică, dar formează un domeniu care nu poate fi formulat, organizat, obiectivat, şi de aceea nu cer şi nu poartă nici o pecete obiectivă a *consensului* Trupului. Aici, putem spune cel mult că "Fiecăruia i se dă arătarea Duhului "pentru binele tuturor *(I Cor. 12, 7)*.

În afară de acestea, mai avem un mare număr de lucrări sfinte *(sacramentalia)*: sfinţirea bisericii, a crucii şi a icoanelor, a apei, a roadelor pământului, slujbele înmormântării, voturile monahale, binecuvântarea liturgică şi preoţească, semnul crucii, rugăciunea. Toate aceste rituri ne împărtăşesc şi ele harul Sfântului Duh.

Preotul Nicolae Afanasiev[141] aduce lumina unei precizări. Orice Taină include o acţiune de sfinţire, dar nu orice acţiune de sfinţire este Taină. Aceasta comportă voinţa lui Dumnezeu ca actul acesta să şi o Taină. Aceasta comportă voinţa lui Dumnezeu ca actul acesta să aibă loc; actul însuşi, iar în al treilea rând mărturisirea Bisericii că a fost primită această Taină, şi care confirmă darul dat şi primit. Astfel în practica veche, poporul credincios pronunţa *axios* - care însoţea orice act sacramental, şi toate Tainele duceau la euharistie, care desăvârşeşte mărturia Bisericii cu privire la realitatea pnevmatoforă a oricărei Taine. Un astfel de *consens* este un fapt lăuntric al Bisericii. O Taină este totdeauna un eveniment *în* Biserică, *prin* Biserică şi *pentru* Biserică; el exclude orice individualizare care desparte lucrarea şi pe cel ce o primeşte. Orice Taină se răsfrânge asupra Trupului *tuturor* credincioşilor. Orice botezat şi uns cu sfântul mir înfăţişează o naştere în Biserică şi ea se îmbogăţeşte cu încă un membru; orice iertare îl "redă" pe cel ce se pocăieşte Bisericii[142], "comuniunii sfinţilor"; în orice euharistie noi toţi care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne unim unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfânt Duh..."

140. Par. 15.
141. *Sacramenta et Sacramentalia*, în "La Pensée Orthodoxe", nr. 8 (în limba rusă).
142. Clement Alexandrinul, P.G. 9, 649.

(Liturghia Sfântului Vasile); "după aceea noi pomenim cerul, pământul, marea, soarele şi luna, stelele şi orice făptură raţională sau neraţională, văzută şi nevăzută, îngeri şi arhangheli[143]. Hirotonirea unui episcop asigură euharistia, prin care Biserica se manifestă. Soţul şi soţia vin înainte de toate la adunarea euharistică, în noua lor existenţă conjugală. Astfel, orice Taină transcende ceea ce este particular şi ne îndreaptă spre universalitate, iar Sfintele Taine sunt manifestate pentru toţi.

Cincizecime continuată, lucrare revelatoare neîntreruptă a Duhului Sfânt, Biserica reveleazǎ neîncetat identitatea ei cu Hristos care este Adevăr, Cale şi Viaţă, ceea ce face din Biserica însăşi o taină a Adevărului şi a Vieţii. Harisma Adevărului condiţionează lucrările sinoadelor. Definiţiile lor dogmatice se apropie de natura Tainelor. Formula lor: "Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă" se înfăptuieşte în doi timpi; mai întâi este "părutu-s-a nouă", iar după aceea vine receptarea de către Trup, adică *consensul* proclamat, atunci când este vorba de un sinod recunoscut ca ecumenic: "părutu-s-a Duhului Sfânt". Un sinod este ecumenic pentru că a vorbit însuşi Duhul Adevărului[144].

"Învăţătura noastră este în acord cu euharistia"[145]. Orice Taină îşi are originea în instituirea euharistică, este cuprinsă în ea. Nu este nevoie să căutăm o expresie anumită a Domnului Hristos, pentru instituirea fiecărei Taine. Desigur, se cere totdeauna o referinţă scripturistică, dar orice Taină îşi are izvorul în puterea Tainei Tainelor, care este Biserica - euharistie. În sfintele Taine, nu lucrează nicidecum latura formală, juridică. Dacă din motive întemeiate, în săvârşirea unei Taine sunt deficitare condiţiile canonice, atunci "harul suplineşte neputinţa omenească", iar integrarea în euharistie poate mărturisi că Duhul Sfânt S-a pogorât, iar harul a fost primit. De aceea, în practica veche, orice Taină era o parte a liturghiei euharistice şi se desăvârşea cu cina Domnului.

Orice Taină este precedată de epicleza ei şi ţine de iconomia Duhului Sfânt: "Ca şi pâinea euharistică care devine, prin chemare (epicleză), Trupul lui Hristos, tot aşa ungerea, prin chemare (epicleză) a devenit harisma lui Hristos trimiţătorul Duhului Sfânt, prin prezenţa dumnezeirii Sale"[146].

Taina, μυστήριον este o lucrare secretă, ascunsă. "Tainele lui Hristos sunt ascunse necredincioşilor, chiar şi profeţilor, pentru că

143. Sfântul Chiril al Ierusalimului; P.G. 33, 1119.
144. Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, Tatăl este cel Adevărat, Fiul este Adevărul, iar Sfântul Duh este Duhul Adevărului - Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας (P.G. 35, 1164 A).
145. Sfântul Irineu: *Adv. haereses.* IV, 18, 5.
146. Sfântul Chiril al Ierusalimului; P.G. 33, 1089.

Hristos nu le-a dat decât în parabole"[147]. Mai este Taină pentru că, dacă Dumnezeu este cel care lucrează, El lucrează prin săvârşitorul ei, prin preot. "Când botează preotul, nu botează el, ci Dumnezeu care prin prezenţa Lui nevăzută ţine capul celui botezat"[148]. "Dumnezeu lucrează chiar şi prin preoţii care nu sunt vrednici, ca să mântuiască poporul" afirmă Sfântul Ioan Hrisostom[149]. Bineînţeles că valoarea morală a slujitorului lui Dumnezeu este totdeauna necesară, dar nu cerută în mod absolut; tot aşa nici credinţa primitorului nu influenţează în nici un fel validitatea obiectivă a Tainei, căci Taina lucrează totdeauna sau pentru mântuire sau pentru condamnare, în funcţie de credinţă. Tainele nu sunt numai nişte semne care adeveresc făgăduinţele dumnezeieşti, nici numai nişte mijloace de a face credinţa şi încrederea mai vii, ele nu dau numai, ci şi *conţin* harul şi sunt purtătoarele nemuririi, sunt instrumentele mântuirii şi în acelaşi timp şi mântuirea însăşi.

2. Euharistia

Manualele de teologie menţionează euharistia printre Taine. Ele deformează, în felul acesta, tradiţia şi duc în mod fatal la greşeala de a nu mai socoti euharistia, ci hirotonirea ca "maică a tuturor Tainelor"[150].

Or, instituirea preoţiei este inclusă în instituirea de la sfânta cină, pentru că episcopul este, înainte de toate, cel care are puterea să adeverească: "Cuvântul S-a făcut trup" şi "Acesta este însuşi trupul şi sângele Domnului" şi, lucrând în *numele lui Hristos,* el este cel care transformă o adunare în sinaxa euharistică şi în arătarea Bisericii lui Dumnezeu. Cu toate acestea, mărturisirea nu poate fi mai presus decât ceea ce este mărturisit. Nu există vreo scară de comparaţie cu putinţă: euharistia nu este nici cea mai importantă, nici cea mai centrală dintre Taine, ci în ea Biserica se împlineşte şi se manifestă, iar orice Taină este legată de euharistie şi lucrează prin puterea ei proprie care este cea a Bisericii însăşi. Biserica este acolo unde se săvârşeşte euharistia, iar membru al Bisericii este cel ce ia parte la această săvârşire, pentru că Hristos "este cu noi până la sfârşitul lumii" în euharistie, după propria Sa făgăduinţă. Dimpotrivă, excomunicarea opreşte pe cel excomunicat de la împărtăşire, îl scoate din *Koinonia.*

147. Clement Alexandrinul, *Stromate,* I, V.
148. P.G. 57, 507.
149. P.G. 62, 609.
150. *Teologia dogmatică* a episcopului Macarie.

Prin împărtăşire, credincioşii devin consangvini, contrupeşti cu Hristos, "se transformă în substanţa Împăratului" (Nicolae Cabasila)[151], iau trupul ceresc al lui Hristos, ceea ce îngăduie părintelui Serghie Bulgakov să afirme: "În veacul de acum, Biserica, Trupul lui Hristos, deşi este invizibilă în realitatea ei adâncă, ea este acest trup euharistic în care se prefac darurile euharistice"[152]. Acesta este şi unul din înţelesurile expresiei pauline: "iconomia Tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu" *(Efeseni 3, 9).* Dacă preoţia ar fi fost maica Tainelor, atunci Papa de la Roma, cu jurisdicţia sa universală, ar fi avut întâietate faţă de euharistie, iar întregul, ipostasiat în papă, ar avea primatul asupra părţilor, adică asupra Bisericilor locale. Euharistia, însă, ca izvor al tuturor darurilor, pune temeiul concepţiei euharistice a Bisericii şi arată că orice Biserică locală care are în fruntea ei un episcop este "Biserica lui Dumnezeu". Biserica este omnisacrament şi efectuează orice Taină prin puterea sa, fiindcă este euharistia însăşi, totul este cuprins în ea şi "nu putem merge mai departe...". "Văzut-am lumina cea adevărată, primit-am Duhul cel ceresc", mărturiseşte Biserica, în strălucita manifestare a plinătăţii sale, la sfârşitul liturghiei.

3. Harul

Sfântul Grigorie de Nazianz subliniază în *Omilia* sa *la Cincizecime:* "Noi sărbătorim venirea Duhului Sfânt, împlinirea făgăduinţei... Lucrarea lui Hristos după trup s-a sfârşit... acum încep lucrările Duhului Sfânt"[153]. Cu toate acestea dacă, după Sfântul Vasile, "Duhul Sfânt este unit în chip nedespărţit, în orice lucrare a Sa, cu Tatăl şi cu Fiul", Sfântul Irineu afirmă iconomia mântuirii pornind de la Tatăl, prin Fiul, la Sfântul Duh: începând cu crearea lumii, prin întrupare, totul este îndreptat spre Cincizecime, iar în primele zori ale Bisericii, mişcarea aceasta este inversată: în vremea Bisericii, Duhul Sfânt aduce şi-i uneşte pe toţi credincioşii în Trupul lui Hristos pe care Fiul, la sfârşit, îl va da în braţele Tatălui. Taina mântuirii este *hristologică,* dar nu *pan-hristică;* epicleza rămâne o lucrare preliminară pentru a hristifica. Vremea Bisericii se deschide astfel spre însuşirea mântuirii prin puterea sfinţitoare a Duhului: *prin har.* În ziua Bobotezei, Porumbelul, în coborârea sa, înfăţişează mişcarea naşterii prin care Tatăl Se îndreaptă

151. *La Vie en Jésus-Christ,* p. 97 (tr. fr.); Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă asupra faptului că cel ce se împărtăşeşte se preface în Hristos (P.G. 91, 704 A; 91, 697 A).
152. *Le dogme eucharistique,* Revista *Calea* (în limba rusă), 1930.
153. P.G. 36, 437.

spre Fiul şi Îi trimite Duhul Său: "Astăzi, Te-am născut"[154]. Când ne deschidem Duhului, când primim în noi Porumbelul, atunci ne deschidem naşterii lui Iisus în El. Există o mişcare a Porumbelului care ne duce la Hristos, în această naştere, când făptura "naşte" pe Făcătorul ei (taina universală a Născătoarei de Dumnezeu continuată), iar în felul acesta "Creatorul Se statorniceşte în inima făpturii". Duhul Sfânt lucrează această naştere a lui Hristos, hristificarea omului[155].

Harul, χάρις este puterea lui Dumnezeu: "Veţi lua putere mare, venind Duhul Sfânt peste voi" *(Fapte 1, 8)*. "Duhul harului" *(Evrei 10, 29)* este agentul divin al acestei puteri. Kenoza Duhului rezistă oricărei definiţii conceptuale a harului, iar teologia de şcoală se ocupă de fenomenologia ei şi prea puţin de ontologia ei. *Scrisoarea patriahilor răsăriteni*[156] face o deosebire între harul preventiv, luminător, care este dat oricărui om, şi harul sfinţitor şi justificativ. Harul din urmă lucrează în sfintele Taine şi înfăptuieşte starea îndumnezeită.

Crearea omului după chipul lui Dumnezeu predestinează, adică predispune firea omenească la comuniunea cu Dumnezeu, îl deschide spre interiorul harului. Această conformitate este fundamentală, pentru că ea păstrează neatinsă libertatea omenească a opţiunii. Harul este postulat chiar de libertate, care îşi află în har conţinutul ei, acel *ce*, iar harul presupune libertatea care este *cum* al său. Afară de această interacţiune şi complementaritate, mesajul evanghelic riscă să se transforme în rigiditatea Coranului musulmanilor.

Ca urmare a căderii, lucrarea Duhului a devenit exterioară naturii (astfel în regimul Vechiului Testament în care Duhul vorbeşte prin profeţi, dar nu este în lăuntru, nu este decât ca o tangentă la un cerc, dar care nu-l pătrunde) şi numai la sfinţirea Iordanului stă asupra firii omeneşti a lui Hristos, o umple, şi doar în ziua Cincizecimii devine lucrător din lăuntrul firii omeneşti. De atunci "Duhul ne este mai intim decât noi înşine", după zisa patristică. Sinodul din Calcedon arată că în firea omenească a lui Hristos este chiar *natura* noastră omenească (cel de al doilea Adam)[157]. Dogma despre cele două voinţe în Hristos ne învaţă interacţiunea lor; voinţa omenească *urmează liber* voinţa dumnezeiască "fără amestecare şi fără despărţire" şi mai ales fără nici o supunere automată. Această interacţiune structurează personalitatea

154. Luca: 3, 22, şi varianta Ps. 2, 7.

155. Duhul "face sufletul nostru rodnic, în acelaşi timp fecioară şi maică", el naşte neîncetat pe Hristos în sânul său (Sfântul Maxim: *Expos. or. dom.*, P.G. 90, 889 C).

156. Par. 3.

157. Întreaga fire este îndumnezeită în potenţă. Apusul se ocupă mult mai mult de mântuirea indivizilor, pe când omenirea întreagă s-ar înfăţişa mai curând ca "massa peccati" (a se vedea la Sfântul Leon cel Mare, P.L. 54, 192 C - 193 A).

noastră primită pe vecie - după Sfântul Maxim, ea "este identitate prin har"[158] - care-şi aparţine cu atât mai puţin cu cât vrea mai mult să fie ea însăşi. Aceasta este toată taina fiinţei omeneşti, a pre-destinului ei ceresc, destin liturgic care nu-şi află adevărul şi pacea decât în Dumnezeu. Chemarea nu vine din afară, ca să-l silească pe om, ci din însăşi fiinţa lui (fiinţă teandrică, în funcţie de chip); această chemare se identifică cu dorinţa sa cea mai adâncă şi în acest fel îşi însuşeşte în mod liber destinul său iniţial şi final. Acesta este *harul creator:* omul, după concepţia Părinţilor Bisericii, a fost creat cu harul implicat în însuşi actul creării. Natură pură, total umană nu există: dacă ar fi neutră, nu ar tinde decât spre autonomia demoniacă; omul nu se poate lepăda de structura sa deiformă; chiar când face răul, omul îşi păstrează libertatea sa, har pervertit, dar harul rămâne har, ameţeală a unui zeu al răului; şi chiar dacă omul se poate perverti în maimuţă demoniacă, aceasta nu are realitate decât în referinţa sa la chip. Orice negaţie este totdeauna secundară, supusă totdeauna afirmaţiei, pentru că în Dumnezeu nu există decât *da*, după cum spune apostolul Pavel. "Fiul Omului", "Omul ceresc" coborât din cer pe pământ vorbeşte în cuvinte pline de taină despre chipul omenesc în Dumnezeu, pentru că aceasta postulează Întruparea, chiar în afară de cădere, ca un act care desăvârşeşte creaţia. Întruparea se deschide spre Cincizecime, spre vremea Bisericii, vremea părtăşiei la dumnezeiesc sub multiplele forme ale harului.

Harul preventiv ne sensibilizează firea noastră pentru "suflările Duhului", el ne "deschide luarea-aminte" şi păstrează astfel în întregime *liberul arbitru al opţiunii (Fapte 16, 15);* "de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, Eu voi intra" *(Apocalipsa 3, 20).* Duhul Sfânt stimulându-i atenţia, omul poate formula acel *"fiat"* decisiv pentru destinul său.

4. Misterul predestinării

Pe lângă calea împărătească a Tainelor, trebuie să cunoaştem şi "harul prin înfrângere" aşa cum este apostolia Sfântului Pavel. Există "Vechiul Testament natural" *(Romani 1, 18-21)* dat păgânilor, iar Părinţii pomenesc de vizitele care au preînchipuit pe Cuvântul înainte de Întruparea Sa; este alianţa cosmică a Slavei lui Dumnezeu care-i conduce pe sfinţii păgâni de care vorbeşte Biblia.

În teologia catolică, există metoda de a defini legăturile dintre Dumnezeu şi făptura Sa cu ajutorul categoriei filosofice a cauzalităţii.

158. *Ad Thalas., IV*, 25; P.G. 90, 333 A.

Conform acestei metode, Dumnezeu este cauza primă, motorul divin care declanşează mişcarea, viaţa, existenţa, şi totul îşi are originea în această cauză primă. În acest caz, libertatea omenească nu este decât o cauză secundară, o cauză instrumentală; ea îşi are originea în cea dintâi şi este determinată de aceasta. Dacă păcătuieşte cauza secundă, aceasta se întâmplă pentru că prima o îngăduie. Determinismul cauzal se situează în mod fatal în timp, iar prima mişcare se situează în mod inevitabil în timp, unde se află inevitabil prima mişcare, de unde trebuie să tragem concluzia că această cauză primă este pre-cauza universală a totului, iar prefixul *"pre"* introduce timpul în eternitatea lui Dumnezeu. Omul nu apare în mod fatal decât ca un obiect al acţiunii dumnezeieşti, Pe acest plan cauzal, ideea augustiniană despre predestinare, încă nehotărâtă, este condusă de logica de fier a juristului Calvin până la capăt, astfel: *Praedestinatio ad gloriam, reprobatio ad gehennam.* Cercul s-a închis în el însuşi, fără nici o ieşire posibilă[159].

Pentru teologia răsăriteană, Dumnezeu nu este nicidecum cauza primă, ci este Creatorul. Numai crearea "după chip" situează libertatea în afară de orice principiu de cauzalitate mecanică, iar concepţia patristică despre om ca *avtexousia* ne arată tocmai capacitatea sa misterioasă de a depăşi orice necesitate a naturii, ba chiar de a trece spre libertatea dumnezeiască, să se vadă un *microthéos.* S-ar putea spune chiar foarte paradoxal, că Dumnezeu cel iubitor de oameni este mult mai determinat El însuşi de creatura şi legămintele Sale ("Juratu-s-a Domnul şi nu-I va părea rău" *Ps 110, 4)*, decât creatura de Creatorul său. Astfel, întruparea apare ca un răspuns inevitabil al lui Dumnezeu dat propriei Sale premise: deiformitatea creaturii Sale. Căderea omului arată amploarea titanică a libertăţii sale, care-i hotărăşte ea singură soarta. Satana nu a minţit când a zis: "Veţi fi ca dumnezei"; omul a creat ceva care n-a existat niciodată mai înainte, a creat, a introdus răul în firea sa nevinovată. Mai mult chiar, omul determină şi *forma* întrupării ca *Iubire răstignită.* Sângele dumnezeiesc a fost vărsat tocmai pentru a păstra libertatea sub har, căci Dumnezeu, după Părinţii bisericeşti, "nu poate sili pe nimeni să-L iubească".

Dar orice autonomie dusă la extrem este o contra-natură, pentru că îl închide pe om în sub-natura sa, îi împietreşte "sinele" său, îi distruge ontologia sa deiformă. Dimpotrivă, când omul nu se mai uită numai la propria-i subiectivitate, ci intră în relaţie cu acel Altul dumnezeiesc, când descoperă că are în sine o identitate divină prin har, ca o persoană veşnic primită de Dumnezeu, atunci rupe cu orice izolare

159. "Astfel, conform scopului pentru care a fost creat omul, noi spunem că el este predestinat la moarte sau la viaţă" (*Institution*, cap. VIII, p. 62).

infernală şi transcende spre acea bucurie pe care a simţit-o prietenul Mirelui, şi spre acel *"Fiat"* al Slujitoarei.

"Eu stau la uşă şi bat", zice Domnul, şi El bate la uşa propriului Său chip din om, şi aşteaptă în mod real *kenotic,* şi nu predetermină nimic. Hotărârile lui Dumnezeu şi chiar prezicerile Apocalipsei pot să-şi arate caracterul lor condiţional[159bis]: libertatea omului le poate schimba. Acel "fiat" al omului, rugăciunea sa, minunile credinţei sale, acea noutate absolută a sfinţeniei introduc o cauzalitate sinergică, mai presus decât orice necesitate preliminară a unei legi generale; aceasta este "cauzalitatea creatoare": o cauză absolut nouă, fără legătură cu efectele precedente şi care naşte un efect nou şi duce dincolo spre noi legături multiple, în care domneşte iubirea liberă şi împărătească şi în care orice ascultare şi orice supunere îşi pierd semnificaţia lor obişnuită şi trec la "cu totul Altul". Toată taina icoanei numită *Deisis* constă în aceea că ea ne dă, în acelaşi timp, şi imaginea judecăţii din urmă şi imaginea nunţilor Mielului.

La nivelul său adevărat, credinţa nu este niciodată o simplă adeziune, ci un dialog, o invitare abia sugerată, o chemare aproape imperceptibilă, nicicând irezistibilă, pentru că Dumnezeu nu convinge pe nimeni "nici cu puterea Sa, nici cu forţa; ci cu Duhul Său" *(Zaharia 4, 6).* Dumnezeu Se aşază "la inima creaturii Sale", mai mult, *în* inima creaţiei Sale, ceea ce "răscumpără" raporturile spirituale, le eliberează din categoriile timpului nostru. Viciul *pre*-destinării, al *pre*-ştiinţei constă în aceea că introduce în Dumnezeu-Creatorul acele adverbe "înainte" şi "după", de natură temporală: în felul acesta, cauza primă se situează în timp, *pre*vede şi deci *pre*destinează, determină totul[160]. Dar eternitatea dumnezeiască şi credinţa religioasă care sunt înrădăcinate în libertate nu presupun împărţirile falsificate ale timpului nostru. Introducând acest "pre", trecutul şi viitorul, este deformat "prezentul veşnic"[161] al lui Dumnezeu şi chiar capacitatea credinţei de a transcende orice "pre" spre acest prezent dumnezeiesc, deci putinţa unei fiinţe temporale de a se înălţa la ceea ce este în afară de timp. Cel mult am putea spune că libertatea îşi are oarecum necesitatea sa proprie lăuntrică, adică necesitatea de a se manifesta printr-o opţiune. Amploarea acestei libertăţi conţine şi opţiunea cea mai de temut: aceea de a se decide împotriva lui Dumnezeu. Libertatea, însă, are în ea şi ceva imposibil: ea nu se poate determina decât referindu-se totdeauna

159 bis. A se vedea textele din Ieremia: 18, 7-10; 26, 2-3 şi 13.

160. Au fost teologi care împingeau determinismul până acolo, încât negau faptul că Adam ar fi avut libertate, înainte de cădere. Adam era predestinat să cadă, aşa cum Hristos a fost predestinat să-Şi verse sângele Său pentru cei aleşi.

161. A se vedea: Louis Lavelle: *La dialectique de l'éternel présent.*

la Dumnezeu. Este funcția chipului lui Dumnezeu din om, care răspunde singur și în mod valid oricărei întrebări care privește Teodiceea și aceasta explică originea răului; chiar *mai înainte* de orice *ispită*, "a fi după chipul lui Dumnezeu" înseamnă o oarecare cunoaștere abstractă, teoretică a răului, așa cum este această cunoaștere în Dumnezeu însuși, ca urmare a omnicunoașterii Sale. Ea explică cea dintâi opțiune luciferică *înaintea* oricărei existențe concrete a răului și arată că chiar în această stare de nevinovăție, libertatea este păstrată intactă, pentru că chiar Dumnezeu o apără împotriva propriei Sale atotputernicii.

După gândirea patristică, Lucifer - "Steaua dimineții" *(Isaia 14, 12)* - era un adevărat *alter ego* al lui Dumnezeu; chipul său de creatură a lui Dumnezeu a fost într-o intimitate și apropiere cu totul specială față de Dumnezeu. Voința sa egală cu iubirea, care era îndreptată spre însăși ființa lui Dumnezeu, s-a oprit la ideea cu totul teoretică a răului și s-a abătut, s-a pervertit, schimbându-și obiectul: de la Unicul Dumnezeu, ea s-a îndreptat spre atributele lui Dumnezeu, iar iubirea lui Dumnezeu a devenit pofta slavei lui Dumnezeu. Asemănarea se transformă în dorința vinovată a egalității - identitate, iar aceasta a adus căderea. În loc să fie oglinda curată a slavei lui Dumnezeu, perversiunea îl împinge și-l apleacă asupra apartenenței de sine, făcând din sinele său un sine - idolatru.

Noțiunea de "Dumnezeu - cauză primă" Îl situează pe Dumnezeu în această lume, Îl închide, dar când ne referim la Dumnezeu - și memorialul liturghic ne învață acest lucru - nu stabilim o legătură cauzală între noi și Dumnezeu, ci un raport de asemănare. Arhetipul pune în noi, ca *tip*, pecetea sa, care este libertatea, ceea ce îl ajută să scape de orice determinare.

Timpul este inclus în eternitate; el poate să iasă din ea și să i se opună, în absurditatea repetării sale infernale, așa cum poate să revină din nou în eternitate, pentru că: "Înainte de a fi Avraam, Eu sunt" *(Ioan 8, 58)*. Începutul, cel dintâi "moment" al timpului - *in principio*, acel "la început" al Genezei - este o clipă, după Sfântul Vasile, care este atemporală în sine, dar care produce timpul. Aceasta nu ne permite să vorbim despre "fapte anterioare" acestei clipe, acestui moment, ci ne permite să ne explicăm și oarecum să anticipăm cum s-a desfășurat timpul și cum a intrat el în eternitatea făpturilor.

Duminica este "cea dintâi zi" a timpului total, ea este cea dintâi zi unică - μία așa cum este a opta zi a săptămânii, adică a doua zi după sâmbăta iudeilor, mai presus de săptămâna cosmică, de istorie, ea este începutul și sfârșitul ei; este momentul în care eternitatea a trezit timpul și este momentul parusiac în care eternitatea îl primește din nou.

Pentru că nu avem o noțiune mai aprofundată a raporturilor dintre timp și eternitate, pentru că nu avem o doctrină mai precisă a creării *după chip (ad imaginem)*, iar nu cea a creației *ex nihilo*, Apusul, înaintea înfricoșătoarei teme a dublei predestinări, s-a oprit la jumătatea drumului și vorbește, în cel mai bun caz, numai despre predestinarea la mântuire. În orice chip s-ar pune problema, predestinarea nu este altceva decât un soteriologism exclusiv ridicat la rangul de eshatologie. Robia păcatului s-a schimbat în supunere față de har, pentru că cea dintâi libertate de opțiune a devenit transcendentă. Față de enormele dificultăți de neînvins ale unei asemenea simplificări a problemei libertății, apelul clasic la misterul de negrăit nu-și mai are rostul. Această alegere arbitrară dumnezeiască a celor mântuiți și a celor condamnați cu adevărat nu are nimic tainic.

În comentariile obișnuite la *Romani 8, 9*, predestinarea este condiționată de preștiința lui Dumnezeu, iar acel "noi" din *Efeseni 1, 3-12* și peste tot în alte părți, este luat în înțelesul limitativ și absolut arbitrar de singurii "aleși". Or, la sfântul apostol Pavel, cei chemați și creștinii sunt noțiuni sinonime. Pe de altă parte, Pavel folosește foarte des concepții antropomorfe și temporale, terminologia sa este adeseori foarte confuză și nepotrivită cu gândirea sa. Pentru gândirea sa, însă, ceea ce este fundamental e că teologia sa este puternic voluntaristă. Epistola către Romani are ca temă principală mântuirea prin credință *și* prin viața plină de har și conformă credinței. Ceea ce este până acum contradicția sau opoziția fundamentală paulină dintre credință și fapte nu este în realitate o opoziție între ele, ci între faptele credinței și faptele legii. Privită mai adânc și în afară de orice prejudecată doctrinară, predestinația nu este decât o formă convențională pentru zugrăvirea tainei "iubirii lui Dumnezeu", or, iubirea determină - predestinează - pe Dumnezeu, și nu pe om, dacă ținem cu tot dinadinsul să întrebuințăm acest concept. Este foarte semnificativ faptul că în *Romani 5, 15* prin neascultarea unuia singur toți au devenit păcătoși, iar "prin ascultarea unuia se vor face drepți cei mulți", cuvintele grecești παρακοή (neascultare) și ὑπακοή (ascultare) sunt extrem de rare chiar în greaca clasică. Realitatea lor arată că au un sens neobișnuit. Adâncului neascultării îi răspunde adâncul ascultării. Călcarea limitelor nu este de natură juridică, ci ontologică. Supunerea lui Hristos este supunerea Cuvântului față de Tatăl Său, iar aceasta ne conduce la nuditatea adamică, către o "altă omenire"[162], după cuvântul Sfântului Grigorie de Nyssa, spre schimbarea ființei omenești.

162. P.G. 44, 1225. A se vedea: D.O. Rousseau, *Monachisme et Vie religieuse*, Chevetogne 1957, p. 131, notele 1 și 2.

În epistola către *Romani, cap. 1 și 8*, Pavel vorbește de taina istoriosofică a lui Israel și, ca în cazul lui Iacov și Esau (atât de iubit de Reformatori), este vorba mult mai mult de paradoxurile providenței, de tema istorică, de sensul meta-istoric al istoriei decât de mântuire. Tot astfel, chipul olarului nu descoperă decât *unul singur* din multiplele aspecte ale înțelepciunii dumnezeiești, dar în nici un fel, toate raporturile dintre Dumnezeu și om. Sfântul Pavel a înțeles sensul adevăratei taine, ca să nu alunece într-o atare simplificare. Desigur, "Dumnezeu este cel ce naște și voința și fapta", dar această antinomie este repede înlăturată: "cu frică și cu cutremur lucrați la mântuirea voastră" *(Filipeni 2, 12-14)*. După Sfinții Părinți, virtuțile Îi revin lui Dumnezeu, dar sudoarea și lucrul, frica și cutremurul sunt ale omului: "Dumnezeu i-a închis pe *toți* oamenii în neascultare ca să-i mântuiască pe *toți*" *(Rom. 11, 32)*. Pavel răspunde oricărei raționalizări limitative prin mărturisirea adevăratei taine: "Căile Sale sunt nepătrunse". Omul trebuie să le cinstească prin tăcere. *Docta ignorantia* nu trebuie înțeleasă ca un fel de azil al ignoranței. Planul Mântuitorului "ca toți oamenii să fie mântuiți" *(I Tim. 2, 4)* este mult mai misterios și mai de nepătruns decât îndoita predestinare atât de sărăcăcios omenească în logica sa rectilinie[163]. "Complexul celor aleși" este o stare bolnăvicioasă care denotă o conștiință nefericită, îngrozită de iad.

5. Taina Botezului. Intrarea în Biserică

Cei ce l-au ascultat pe Sfântul Petru, l-au întrebat ce trebuie să facă: "Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi harul Duhului Sfânt" *(Fapte 2, 38)*. Se vede bine că de la înlăturarea trecutului se trece la creștinismul prezentului care se deschide spre Împărăție. Intrarea în această *Împărăție - Biserică* necesită trecerea prin moarte și a doua naștere, din "apă și din Duh" *(Ioan 3, 5)*. Neofitul primește pecetea, σφραγίς prin care se adeverește că aparține poporului lui Dumnezeu unit în Hristos și care trăiește în noul veac - euharistie. Renașterea din "apă și din Duh" arată că există un singur mănunchi de "inițiere creștină", în care sunt legate, într-o jerbă a mântuirii, cele "trei Taine majore: botezul, ungerea cu sfântul mir și euharistia".

Practica pedobaptismului se referă la cuvântul Mântuitorului: "Lăsați copiii să vină la Mine" *(Marcu 10, 14)* și la botezul apostolic al "caselor" sau familiilor "întregi", ceea ce presupune că erau botezați și

163. Karl Barth aduce o rectificare acestei doctrine, în Dogmatica sa, și trasează o perspectivă altcum profundă și care apără Misterul.

copiii *(I Corinteni 1, 16)*. În această privință tradiția este foarte sigură: Origen[164], Irineu, Tertulian[165] mărturisesc că în secolul II Biserica boteza copiii, iar spre secolul III, practica este obișnuită; în epoca Sfântului Ciprian, vedem că botezul se face chiar mai înainte de opt zile de la naștere[166]. În vremea apostolilor, predica se adresa adulților, ca să formeze prima generație de membri ai Bisericii; chestiunea nu se pune decât pentru generația următoare. Contextul istoric al tradiției ne lămurește în această chestiune.

Botezul este asemănător circumciziunii *(Coloseni 2, 11)* și o înlocuiește prin semnul său propriu *non manufacta*, de *anagenesis* și de apartenență la noul veac. "Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" *(Marcu 1, 15)*, ceea ce denotă că actul credinței precede lucrarea Duhului și o urmează ca o condiție a participării la euharistie. Acestei exigențe a credinței îi corespunde noțiunea biblică a legăturii profunde a generațiilor: copiii nu pot fi socotiți nici o dată ca despărțiți de întregul spiritual al părinților sau al strămoșilor chiar mai depărtați (cum ar fi cazul părinților direcți necredincioși). În toate cazurile, nașii și familia spirituală a Bisericii mărturisesc credința cerută de Taina botezului. Cu toate acestea, ca regulă generală în iconomia Tainelor, totul este dominat de ceea ce vine de sus, de la Dumnezeu, căci omul nu face altceva decât să se deschidă ca să primească lucrările harului. Starea conștiinței sale, capacitatea sa de a înțelege nu sunt niciodată pe măsura nespusă a acestui eveniment. Misterul rămâne și va rămâne de nepătruns la orice vârstă a omului; de la nevinovăția îngerească a unui copil el trece la "cutremurul sufletului înaintea ușii raiului". Condus de credința Bisericii, credinciosul nu poate decât să zică: "Cred, Doamne! Ajută necredinței mele!" *(Marcu 9, 24)*. Principiul omenesc este în întregime subordonat principiului teocentric al sfințeniei, teofaniei sale, de unde vine și numele de μυστήριον. Sinodul din Cartagina, din secolul V, declară: "Adulții și copiii sunt egali în fața lui Dumnezeu", ei sunt la același nivel de receptivitate pură. Cunoașterea pe care omul ar putea s-o aibă despre acest mister nu ține de lumea conceptuală, ci i se dă ca o evidență. Totuși, această evidență nu-l constrânge niciodată și presupune o oarecare cooperare între receptivitate și mărturisirea activă. Manifestarea dumnezeiască absolut gratuită poate să întâlnească un refuz. Dar iubirea lui Dumnezeu are totdeauna prioritate: "Stăpânul S-a coborât pe pământ și Și-a regăsit chipul Său"[167].

164. P.G. 12, 496.
165. P.L. 1, 1221.
166. Sinodul al patrulea din Cartagina; P.L. 3. 1055.
167. Nicolae Cabasila: *La Vie en Jésus-Christ*, p. 27-28.

Duhul Sfânt este πανάγιον, atotsfânt, sfinţenia ipostaziată, nu prin însuşire, ci prin natura sa proprie. "El este calitatea sfinţeniei dumnezeieşti", precizează sfântul Chiril al Alexandriei, ceea ce face din El însuşi principiul sfinţirii care atinge imediat făptura. Aceasta are toate darurile de la Sfântul Duh (Sfântul Vasile). Duhul Sfânt este prezent în mod substanţial, în sufletul sfinţit (Sfântul Chiril). Dătător, El vine în om şi face din el "dar Tatălui". Lucrarea concepută de Tatăl, îndeplinită de Fiul, este desăvârşită de Duhul. Duhul re-creează fiinţa omenească şi o face hristoforă, asemenea lui Hristos, pentru că El o face mai întâi pnevmatoforă, înduhovnicită. Duhul este ἅγιον (Sfânt) şi ζωοποῖον (de Viaţă făcător), dar şi ἐκφαντορικός; cel care-L descoperă, Îl revelează pe Tatăl şi pe Fiul şi ne uneşte cu El. Sfântul Chiril al Alexandriei vede în aceasta harisma filiaţiei dumnezeieşti[168]. Duhul Sfânt transformă sfintele Taine în nişte vase care captează şi apoi răspândesc efluviile harului dumnezeiesc, aşa că Nicolae Cabasila, în tratatul său despre Taine, a putut să parafrazeze astfel textul din *Fapte 17, 28*: "Prin aceste semne sfinte noi trăim, ne mişcăm şi suntem[169].

Simbolismul

Botezul este "baia veşniciei" şi prin aceasta, ἀναγέννησις: transformarea totală a fiinţei omeneşti prin care plămada sa primeşte adevăratul chip, chipul lui Dumnezeu. Aceasta este restaurarea fiinţei noastre adamice, recapitulată în Hristos prin lucrarea Sa de mântuire. Moartea-îngropare şi Viaţa-Înviere ale lui Hristos sunt simbolurile botezului[170]. Cuvântul βαπτίζω însemnează a afunda, a scufunda, iar practica veche a Bisericii ne arată că singurul mod de a boteza era afundarea[171], iar Herma vorbeşte de "coborârea în apă"[172]. Legătura foarte adâncă cu coborârea la iad[173] dispare total din practica botezului prin stropire. Taina botezului, însă, reproduce întreaga curbă figurativă a mântuirii. Cufundarea triplă reprezintă cele trei zile ale coborârii la iad[174], ridicarea înseamnă întoarcerea la ziua cea fără

168. P.G. 33, 372, 445. Tot astfel Sfântul Atanasie: P.G. 25, 473.
169. A se vedea M. Lot-Borodine: *La grace déifiante, des Sacraments d'après Nicolas Cabasilas*, în "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", tome XXV, 1936.
170. Sfântul Chiril al Ierusalimului, P.G. 33, 444; Sfântul Vasile, P.G. 32, 129; Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. 45, 85.
171. *Didahiile* 7. 1, 3. Se admiteau şi unele excepţii numai acolo unde lipsea apa; sau în caz de boală sau în caz de necesitate urgentă.
172. *Păstorul*; IV, 3.
173. Sfântul Ioan Hrisostom, P.G. 61, 347.
174. A se vedea: D. O. Rousseau: *"La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien"*, în Mélanges Jules Lebreton II, 273.

înserare. Apa botezului are valoarea de Taină a sângelui curăţitor al lui Hristos, iar Crucea este pragul vieţii celei noi.

Materia Tainei

Renaşterea se lucrează din apă *(ex aqua)* şi din Duhul Sfânt *(ex Spiritu Sancto) (Ioan 3, 5-7)*. Din punct de vedere liturgic, sărbătoarea Bobotezei reprezintă marea sfinţire sacramentală a întregii materii[175]. Chiar principiul sfinţitor în persoană, Duhul Sfânt în parusia Sa sacramentală transmite lucrările Sale apei pentru botez, care este o apă vie, ὕδωρ ζῶν de fapt purtătoarea harului şi apă născătoare, μήτρα ὕδατος[176]. Potopul şi Corabia lui Noe, marile simboluri biblice ale Vechiului Testament, l-au determinat pe Herma să spună că: "Biserica este zidită pe ape", iar pe Sfântul Chiril al Ierusalimului să scrie: "Duhul lui Dumnezeu se purta peste ape... începutul lumii este apa, iar începutul Evangheliei este Iordanul"[177].

Prin epicleza-chemare, apa este curăţită de orice influenţă rea şi dobândeşte putere sfinţitoare. Apa nu este numai ridicată de Duhul Sfânt la rangul de agent al lucrărilor Sale, sau de cauză instrumentală, ci Duhul pătrunde în apă. După Sfântul Chiril al Ierusalimului, apa se uneşte cu Duhul Sfânt a cărui lucrare se face în ea şi prin ea[178]. Tot aşa şi untdelemnul, μύρον, χρίσμα cu care este uns cel ce se botează devine, prin epicleză, "harisma lui Hristos, Care-L trimite pe Duhul Sfânt, prin prezenţa dumnezeirii Sale"[179]. Duhul Sfânt este în ulei, aşa cum este şi în apa botezului; lucrează în el şi prin el. Uleiul este prefigurarea, ἀντιτύπος, antitipul Sfântului Duh: nu este un simplu simbol, ci conţine în chip real şi constituie elementul sub care Duhul împlineşte şi tăinuieşte lucrarea Sa. Elementul nostru trupesc se împărtăşeşte cu harul Sfântului Duh, ca şi sufletul, şi în felul acesta ambele oglindesc chipul Cuvântului întrupat. De aceea, în simbolica Tainelor, semnul sfinţit *este* lucrul pe care îl simbolizează, şi nu numai îl lucrează: aici *signum* (semnul) este egal cu *res* (lucrul).

Lucrarea Tainei

"Făgăduinţa" botezului, "marea şi fericita mărturisire de credinţă în Sfânta Treime"[180], un adevărat jurământ prin care un credincios se

175. Sfântul Ignatie Antiohianul: *Către Efeseni* 18, 2; Sfântul Ambrozie; P.L. 15, 1583.
176. Clement Alexandrinul, *Strom.* IV, 25; P.G. 8, 1369 şi *Didahiile* V, 1.
177. *Cateheza* a III-a, 5; P.G. 33, 432.
178. *Cateheza* a III-a, 3; P.G. 33, 429.
179. *Cateheza* a XXI-a, 1.
180. Sfântul Atanasie; P.G. 26, 1197.

unește cu Hristos, cere o dispoziție prealabilă a sufletului. În acest scop, Biserica leagă de Taina botezului ritul exorcismului și al lepădării de cel rău, care constituie lucrarea preliminară: preotul suflă, peste fața celui ce vine să se boteze, suflul Vieții care este asemănător cu cel al lui Dumnezeu, la crearea omului; întoarcerea neofitului cu fața spre Apus mimează lupta de-a lungul vieții sale creștinești și confirmă că se leapădă în mod solemn de puterea dușmanului[181].

Ritualul dezbrăcării și al îmbrăcării veșmântului alb înseamnă întoarcerea la starea de nevinovăție: "Ne dezbrăcăm de haina din piele, ca să ne îmbrăcăm din nou cu mantia împărătească... Ne lepădăm de o existență, ca să ne îmbrăcăm cu alta... Apa botezului desființează o viață și produce alta"[182].

Chemarea numelui Sfintei Treimi (de unde și numele de Taină a Treimii) și turnarea untdelemnului sfințit în apa botezului sfințesc materia Tainei, apa. Ungerea trupului ne amintește de ungerea lui Hristos care-I prevestea moartea și îngroparea: "Noi Îi dăruim Domnului imitarea morții Sale"[183]. Dumnezeu ne răspunde la aceasta prin înviere. Apa botezului șterge urma dușmanului, pata păcatului originar și pune pecetea, σφραγίς, după care îngerii îi recunosc pe credincioși[184]; făptura iese din "baia veșniciei", însemnată ca oaia de păstorul ei, fără pată, iar sufletul harismatic va căuta ceea ce este sfânt.

De la Epifanie (Arătarea, Boboteaza), când Duhul Sfânt a fost de față în lumina cea mare a Iordanului, părinții dau botezului și numele de luminare φωτισμός[185], sau iluminare, ca și cel de parusie - venire. "Sărbătoarea Luminilor"[186] celebrează nașterea ființei în lumina dumnezeiască: "botezul îl descoperă făpturii pe Creatorul ei, descoperă inteligenței adevărul și *inimii*, singura ființă demnă de a fi dorită"[187].

Hristos lucrează prin puterea sfințitoare a Duhului pe care Îl trimite pe pământ, ceea ce este subliniat de rolul preoților în administrarea Tainelor, care traduc puterea lucrătoare a Bisericii: "Nu botează preotul, ci Dumnezeu a cărui putere nevăzută ține capul celui ce se botează", explică Sfântul Ioan Hrisostom[188]. În locul formulei apusene: "Eu te botez" *(Ego te baptiso)*, formula ortodoxă, mai veche, este la persoana a treia: "Botează-se robul lui Dumnezeu" *(Baptisatur servus Dei)*. Deși a fost fixată abia după sec. VI, ea își are originea în tradiția primară[189].

181. Sfântul Chiril al Ierusalimului; P.G. 33, 1068; Dionisie: P.G. 3, 396.
182. Nicolae Cabasila: *La Vie en Jésus-Christ,* p. 52, 53, 56.
183. Nicolae Cabasila: *Ibidem.*
184. Pseudo-Vasile: P.G. 31, 432.
185. Justin Martirul: *Apologia* 1, 61; P.G. 6, 420; Dionisie: P.G. 3. 392.
186. Sfântul Grigorie de Nazianz; *Cuv. XI,* 46; *Cuv. XL,* 24; P.G. 36, 392.
187. Nicolae Cabasila: *La Vie en Jésus-Crist,* p. 78.
188. *In Mat.*: Omilia L, 3.
189. Teodor Cititorul, P.G. 86, 196.

Chipul lui Dumnezeu este restaurat, și cu el, organul perceperii harului; simțurile spirituale sunt eliberate și permit o înțelegere harismatică, priceperea slavei celei necreate și comunicarea divinului. "Reflectând ca într-o oglindă slava lui Dumnezeu, noi ne prefacem în același chip" *(II Corinteni 3, 8)*, zice Sfântul Pavel. "Îndată ce ne-am botezat, sufletul nostru curățit de Duhul este mai strălucitor decât soarele, iar noi, nu numai că vedem mărirea lui Dumnezeu, dar primim și strălucirea ei", comentează Sfântul Ioan Hrisostom[190]. "Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă" *(II Cor. 5, 17)*[191].

6. Taina Mirungerii[192]

Mirungerea urmează imediat după botez. După chipul Epifaniei, mirungerea se integrează în inițierea creștină[193]. Unirea celor două taine este foarte veche[194]. Doctrina patristică despre sensul acestei legături este foarte clară: botezul reîntipărește *chipul* dumnezeiesc întunecat, iar *ungerea* îi redă *asemănarea* cu Dumnezeu. Acesta este darul desăvârșirii ("fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel ceresc desăvârșit este") și darul sfințeniei ("fiți sfinți, cum și Eu sunt sfânt"). Mirul - μύρον sau χρῖσμα - ungerea este "chiar simbolul părtășiei noastre la Duhul Sfânt". Ungerea ne încorporează în omenitatea lui Hristos, ea ne deschide sufletul pentru sfințenie; aceasta este turnarea directă a harului dumnezeiesc necreat, în suflete[195]. Dăruirea Sfântului Duh este deja dăruirea Împărăției: Duhul este numit Împărăție și El pune începutul împărăției lui Dumnezeu în noi[196]. Botezul reproduce în viața fiecărui neofit Patima Domnului și Paștele, iar ungerea cu sfântul mir este Cincizecimea noastră. Trezirea la viață, care este botezul, este urmată de unirea cu *Duhul*, cu lucrările Sale, ca să poată fi actualizat darul infuzat. După ce botezatul s-a prefăcut într-o ființă nouă, mirungerea îi împărtășește forța și mișcarea, δύναμις, energia actelor sale. Ea ne face ostași și atleți ai lui Hristos. Este apostolatul

190. *In Ep. II Cor.*: Omilia VII.
191. Relativ la cei ce au murit nebotezați, Herma vorbește de apostolii care, după moartea lor, le vor predica numele Fiului lui Dumnezeu și le vor da pecetea (σφραγίς) botezului *(Simil.* IX, 16*)*. Clement Alexandrinul reproduce pasajul din Herma (*Strom.* II, 9; P.G. 8, 980). Subiectul este aprofundat în iconografie, unde Sfântul Ioan Botezătorul este înainte-mergător în iad.
192. Cuvântul "confirmare" este latinesc, folosit de Leon cel Mare, de Sinodul din Orange și cel din Arles (455).
193. Sfântul Ioan Damaschin; *De fide orth.*, IV, 262.
194. Canonul 48 al Sinodului din Laodiceea.
195. A se vedea: Sfântul Chiril al Alexandriei, *Thesaurus* și *De Trinitate.*
196. Nil Sinaitul, *De oratione,* 58, n. 1.

iubirii harismatice "ca să mărturisim fără teamă sau slăbiciune", cum zice Sinodul din Elvira. Hristos purtătorul de duh (pnevmatofor) trimite Duhul peste noi, ca să ne sfinţească martori şi profeţi. După Nicolae Cabasila[197], Duhul ne dă "puterea să lucrăm pentru slava lui Dumnezeu". "Nu uitaţi pe Duhul Sfânt, în clipa luminării voastre, El este gata să însemne sufletul vostru cu pecetea Sa, vă va da pecetea σφραγίς cerească şi dumnezeiască care-i face pe demoni să se cutremure; veţi fi înarmaţi pentru luptă; el vă va da tăria... va fi păzitorul şi apărătorul vostru, va veghea asupra voastră ca peste ostaşul Său propriu"[198], "înarmaţi cu armele Duhului Sfânt, veţi ţine piept cu tărie împotriva oricărei puteri potrivnice"[199]. Rugăciunea asupra mirului cere "o putere dumnezeiască şi cerească ca să întărească (pe primitor) şi să-l facă neclătinat"[200]. Constituţiile apostolice numesc mirul βεβαίωσις τῆς ὁμολογίας [201].

Materia Tainei

Sfinţirea sfântului mir, compus din ulei de măsline şi din mirodenii de mare preţ (în număr de 57), se face în Joia Mare, de însuşi patriarhul Bisericii, ceea ce dovedeşte măreţia evenimentului. Uleiul (mirul) nu este un instrument, ci este purtătorul Duhului care-L arată pe Hristos[202]. Epicleza asemănătoare cu epicleza euharistică[203] cere Tatălui să-L trimită pe Duhul Sfânt şi să coboare ca "ungere împărătească"; nu este vorba numai de o putere care emană de la Duhul (rugăciunea latină), ci este Hristos care vine în Duhul, este parusia Sa, ca să ni Se împărtăşească nouă. "Teama şi bucuria, un zel sfânt să ne însufleţească... în ziua aceasta, o dumnezeiască taină se împlineşte. În această clipă, ceata sfinţilor apostoli şi-a întins mâinile peste noi"[204].

Prin epicleză, uleiul devine "darul lui Hristos care-L coboară pe Duhul Sfânt, prin prezenţa divinităţii" (Sfântul Chiril, *Cateheze*). Aceasta este învăţătura pe care o împărtăşesc Părinţii asupra prezenţei reale a Duhului Sfânt.

197. Cf. M. Lot-Borodine, *"La Grâce déifiante des Sacraments d'après Nicolas Cabasilas"* în "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", Tome XXVI, 1937.
198. Sfântul Chiril al Ierusalimului; P.G. 33, 996, 1009.
199. P.G. 33, 1092.
200. *Sacramentaire de Sérapion*, Brightman. *Journal of Theological Studies*. Londres 1900 t. 1, p. 215.
201. P.G. 1, 797.
202. A se vedea *Evhologiul* lui Goar.
203. Părinţii insistă asupra acestui lucru: Sfântul Chiril al Ierusalimului, Cat. XVIII, 3; Sfântul Grigorie de Nyssa: P.G. 46, 581.
204. Rugăciunea sfinţirii mirului. Ea ne arată că punerea mâinilor este inclusă în pecetluirea cu mirul, cum zice Dionisie: "Sfintele ungeri, care-L introduc pe Hristos, înlocuiesc mâna".

Lucrarea tainei

Mirul este elementul sub care Duhul Îşi tăinuieşte prezenţa Sa. Prin ungere "trupul se unge cu mir văzut, iar sufletul cu Duhul Sfânt"[205]. Nu se face numai o "ungere pe frunte", ci se ung toate părţile trupului, pentru că fiinţa omenească "se pecetluieşte cu pecetea darurilor Duhului Sfânt" în întregul iconomiei sale. Este, în adevăr, o fiinţă plină de dar *în întregime*. Mirungerea nu este o simplă confirmare a făgăduinţelor de la botez, ci este o punere în mişcare a tuturor puterilor harismatice. Ungerea este inspirată din sfinţirile Vechiului Testament, iar hirotonia, χειροτονία, adică punerea mâinilor, este înglobată în ungerea cu sfântul mir.

Taina Preoţiei împărăteşti[206]

Sub regimul Vechiului Legământ, Israel a fost un popor ales, sfânt, ca să formeze o "împărăţie de preoţi" *(Ieşire 19, 6)*. Cu toate acestea, numai tribul lui Levi a exercitat preoţia *(Deut. 10, 8)*. Preoţia universală nu este decât o făgăduinţă care avea să se împlinească sub regimul Noului Legământ. Prin sângele lui Iisus, toţi, urmând dumnezeiescului Înaintemergător, pot să intre în altar *(Evrei 6, 19-20)*. Astfel, credincioşii sunt ridicaţi la demnitatea preoţească şi coliturghisesc cu Marele Preot Iisus, după rânduiala lui Melchisedec. Monseniorul Cassian, în studiul său intitulat *Iisus Înaintemergătorul*[207], a demonstrat că lucrarea noastră liturgică, sacerdotală, introdusă de Iisus, începe *de acum*. De atunci, credincioşii formează în Hristos "o preoţie sfântă, ca să aducă jertfe duhovniceşti", "preoţia împărătească" *(I Petru 2, 5-9)* ca să vestească "bunătăţile Celui ce i-a chemat de la întuneric la lumină". Împreună-slujirea noastră cu Iisus Hristos este o participare la preoţia Sa şi la împărăţia Sa. Ungerea *(I Ioan 2, 20)*, care era rezervată în Vechiul Testament numai regilor, preoţilor şi profeţilor, s-a extins, în Biserică, la *toţi* credincioşii. Acum nu mai este constitutiv nici elementul etnic şi nici cel spaţial (templul din Ierusalim) *(Ioan 4, 21-24)*, ci toţi cei botezaţi formează poporul lui Dumnezeu - λαός θεοῦ - în Hristos şi orice botezat este λαικός, laic, adică membru al poporului, membru al preoţiei împărăteşti - βασίλειον ἱεράτευμα, preot[208].

205. Sfântul Chiril al Ierusalimului: *Cateheza* a III-a.
206. Pentru cunoaşterea punctului de vedere ortodox, a se vedea: Pr. Afanasieff *Slujirea laicilor în Biserică* (în ruseşte), Paris 1955. Pentru punctul de vedere catolic: Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953; G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Paris, 1954.
207. În *Théologie*, vol. XXVII, Atena, 1956.
208. A se vedea lucrarea citată a Pr. Afanasieff.

Taina mirungerii, care este taină a preoției universale, îi orânduiește *pe toți* într-o preoție perfect egală, sub același și unic har sfințitor al sfințeniei personale. Din mijlocul acestei preoții generale și echivalente pentru toți, unii sunt aleși și orânduiți episcopi și prezbiteri, printr-o lucrare dumnezeiască. Deosebirea slujitorilor este numai funcțională și nu aduce după sine nici o deosebire ontologică[209]. Astfel, spre exemplu, după tradiția care-și are originea în Sfântul Ignatie Antiohianul[210], paternitatea dumnezeiască este reprezentată de episcop; prin funcțiile sale, orice episcop, sau preot este "părinte". Așa cum zice *Învățătura Apostolilor*[211]: "După Dumnezeu, voi aveți de tată pe episcop, căci v-a renăscut spre înfierea dumnezeiască, prin apă și prin Duh". Dar un preot caterisit, rupt de Biserică, adică de izvorul puterii sale funcționale, de *darul său funcțional,* este lipsit și de funcția sa, și atunci harisma, darul încetează. O altă tradiție își are originea în "părinții deșertului". Aceștia sunt harismaticii ale căror *daruri sunt personale,* legate de sfințenia lor personală; ei au darul cunoașterii inimilor și discernământul minților și gândurilor. Ei sunt *părinte* sau *avvă,* așa că și culegerile spuselor și faptelor lor au titlul global de *Pateric.* În afară de orice funcție clericală, condiția esențială pentru un "părinte duhovnicesc" este să devină el însuși "duhovnicesc", un harismatic[212].

Ceea ce este propriu Ortodoxiei este caracterul perfect omogen al spiritualității ei. Nu există decât o singură spiritualitate pentru toți, fără nici o deosebire în episcopi, călugări sau laici, și în aceasta constă *spiritualitatea monastică.* Ortodoxia nu a admis niciodată deosebirea între preceptele și sfaturile evanghelice; Evanghelia, în totalitatea exigențelor sale, se adresează tuturor deopotrivă și fiecăruia în parte. Așadar trebuie să căutăm să înțelegem demnitatea laicatului ca preoție împărătească, în lumina acestei spiritualități unice.

Dacă ne întoarcem la sfârșitul secolului III și la începutul secolului IV - timpul monahismului -, vedem că Sfântul Antonie și Sfântul Pahomie erau laici care căutau, în deșert, condițiile cele mai favorabile pentru practicarea desăvârșirii vieții duhovnicești și credincioșia totală față de chemările Evangheliei. La anahoreți, eremiți și mai

209. Sinodul din Trident a hotărât că este imposibil să faci dintr-un cleric un laic și prin aceasta a săvârșit o ruptură ontologică între cei ce sunt "sfințiți" și cei ce nu sunt. Aceasta înseamnă că starea preoțească a laicilor este redusă la starea profană. Dacă un cleric obișnuit este redus, în chip excepțional, la starea laică, el își păstrează "caracterul" preoției și în toate cazurile nu poate să se căsătorească. Dacă un cleric ortodox este caterisit, el poate să se căsătorească.

210. Epistola către *Magnezieni:* 3, 11; *Tralieni,* 3, 1; *Smirneni,* 8, 1.

211. II, 26, 4.

212. "Πνευματικὸς πατὴρ anderer kann nur sein, wer πνευματικὸς geworden ist" - spune foarte bine R. Reitzenstein: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca,* Goettingen 1916, p. 195; în DC fasc. XX-XXI, col. 1015.

târziu în regimul chinovitic, preoții nu erau acolo decât pentru a da dezlegarea tainică de păcate și a-i hrăni cu euharistia. Egumenii sau superiorii mânăstirilor, aleși de comunitate, erau de cele mai multe ori simpli monahi laici. Iconoclasmul a demonstrat tăria monahilor, iar oamenii din lume veneau să ceară sfaturi duhovnicești acestor *stareți, gerontes* (bătrâni) care sunt numiți câteodată, *în Pateric, profeți* (Zenon profetul, sau Ioan, ucenicul lui Varsanufie). Aceasta era o slujire de sfătuitor, nu era puterea sacramentală de "a lega și dezlega păcatele", de a șterge păcatul, ci un mijloc terapeutic de a-l evita în viitor[213].

O trăsătură a acestei spiritualități subliniază și mai mult unitatea ei. Dacă pe toate celelalte planuri femeia nu era socotită o ființă egală cu bărbatul, dimpotrivă, pe planul harismatic, vedem că femeile sunt absolut egale cu bărbații. Clement Alexandrinul zice: "Puterea bărbatului și a femeii este una singură și aceeași putere... o aceeași linie de conduită"[214]. Theodoret[215] pomenește femeile "care au luptat nu mai puțin, dar chiar mai mult decât bărbații... cu o fire mai slabă, ele au dovedit aceeași hotărâre ca și bărbații". Tăria lor este "dumnezeiasca dragoste" și un dar special de a-L iubi pe Hristos. Nimeni nu le socotește mai prejos, din punct de vedere duhovnicesc. Ele sunt capabile să dea îndrumări duhovnicești monahiilor, în aceleași condiții ca și bărbații. O femeie harismatică, θεοφώτιστος - luminată de Dumnezeu, primește titlul de *ammas*[216], sau maică duhovnicească. De cele mai multe ori, ele sunt maicile mânăstirii lor, așa cum Pahomie era tatăl alor săi. Oamenii din afară veneau să le ceară sfaturi (Sfânta Eufrosina, Sfânta Irina). Cam prin 1200, un stareț, Isaia, a compus o carte cu învățăturile maicilor, cu numele de *Meterikon*[217], asemănătoare cu *Patericul.* În afară de puterea de sfințire și învățătură în Biserică (rezervată episcopatului), maicile aveau aceleași prerogative și datorii, ca și părinții la monahi. Ele nu sunt "Maicile Bisericii", dar sunt maici duhovnicești și li se îngăduie să răspândească învățăturile folositoare: textele liturgice pomenesc pe cele care s-au arătat "întocmai cu apostolii" (Sfânta Elena, Sfânta Nina). *Petrecerea celor zece fecioare* scrisă de Sfântul Metodie demonstrează tocmai acest lucru, iar viața Sfintei Sineletica este asemănătoare cu viața Sfântului Antonie, iar sentințele maicilor se găsesc, în ordinea alfabetică, în *Sentințele* Părinților. Sfântul Pahomie a trimis surorii lui regula mânăstirii sale, ca maicile să fie formate "după aceleași rânduieli". Tot astfel și *Regulile* Sfântului

213. B. Poschmann: *Poenitentia secunda,* Bonn 1940.

214. P.G. 8, 260 C.

215. P.G. 82, 1489 B, 1497 BC, 1504 AB.

216. *Vitae Patrum,* V, 18, 19.

217. Tradusă în rusește de Teofan Zăvorâtul; Moscova, 1891.

Vasile presupun că virtuțile monahilor împodobesc și firea femeiască[218].

Înțelegem mai bine trăsăturile vieții mânăstirești, dacă ne gândim că, pe lângă Sfintele Scripturi, cărțile de evlavie au format duhovnicește multe generații. De aceea și scrisorile de îndrumare spirituală adresate laicilor nu se deosebesc de sfaturile date monahilor (Sfaturile Sfântului Ioan Hrisostom, Scrisorile lui Varsanufie și ale lui Ioan, ale Sfântului Nil etc.). "Când Hristos poruncește să umblăm pe calea cea strâmtă, El Se adresează *tuturor* oamenilor. Monahul și laicul trebuie să ajungă la aceleași înălțimi". Constatăm îndată și destul de paradoxal că singurul mod de viețuire duhovnicească care se adresează tuturor este format, creat de monahii laici. În această lumină, putem afla cea mai exactă precizare a stării și demnității laicilor.

Monahii, după Sfântul Nil[219], "duc o viață ascetică și apostolică, după Evanghelie", ei sunt "cei ce voiesc să fie mântuiți" și pentru aceasta "iau totul cu forța". Ne dăm seama că aceste principii evanghelice sunt universale și ele afirmă destul de limpede că există o egalitate desăvârșită între toți creștinii, în raport cu cei chemați din evanghelie.

Sfântul Teodor Studitul zicea: τὰ πάντα ἐπίστης și în felul acesta exprima această unitate în deplin acord cu tradiția[220]. În special, este vorba de modul de adaptare. Dacă laicii nu fac jurăminte (voturi) de castitate și sărăcie, ei trebuie totuși să le practice găsind echivalentul lor exact. "Cei ce trăiesc în lume, deși căsătoriți, trebuie ca în tot restul vieții să trăiască la fel cu monahii"[221], "vă înșelați cu totul dacă credeți că sunt lucruri care sunt cerute numai laicilor, și altele călugărilor... și unii și alții vor da aceeași socoteală"[222]. Înțelepciunea laicilor constă în a trăi ca și monahii[223], să se apropie de "maximalismul lor eshatologic", să fie în așteptarea arzătoare a Parusiei. Toți au absolut aceleași mijloace: atotputernicia rugăciunii, postul, citirea Sfintelor Scripturi și exercițiul dragostei de aproapele. Toate practicile monahale se impun tuturor, fără deosebire[224].

În felul acesta, tradiția unanimă scoate în evidență un fapt important: o teologie sau o spiritualitate deosebită a laicatului este o născocire absolut modernă. Chiar dacă condițiile lumii moderne pun această problemă, ea n-a existat niciodată în tradiția veche, și ar fi provocat o

218. P.G. 31, 664 D, 625 A.
219. P.G. 79, 180 D.
220. P.G. 99, 1388 D.
221. P.G. Sfântul Ioan Hrisostom: *Om. 7, 41* la *Epist. către Evrei.*
222. *Omilia* 7, 4, la *Epistola către Evrei.*
223. Sfântul Nil, P.G. 79, 273 D.
224. Sfântul Nil, *Epistola* I, 167, 169.

uimire profundă. O teologie sau o spiritualitate a episcopatului, o teologie a laicatului ar fi fost, puse absolut izolat una de alta, cu totul de neînțeles pentru Părinții Bisericii. Părinții vorbesc necurmat de poporul lui Dumnezeu, de preoția universală, dar fără să facă cumva deosebirea între clerici și laici.

Deosebirea s-a produs nu în mentalitatea Părinților, sau în cadrul spiritualității monastice (în deșerturi sau mânăstiri), ci în orașe, în parohii, iar cele dintâi semne îngrijorătoare apar chiar din veacul al IV-lea. Laicii au fost cei care s-au dezbrăcat de demnitatea lor preoțească, s-au sărăcit pe ei înșiși, s-au deșertat de firea lor preoțească, și atunci episcopii au ajuns din ce în ce mai mult centrele de condensare a sfințeniei, a ceea ce este preoțesc. Evident că aceasta nu este o despărțire, și cu atât mai puțin o opoziție, ci s-a creat o distanță, care subliniază că laicii au refuzat darurile Duhului Sfânt. Abdicarea lor de la starea preoțească i-a făcut pe laici să nu fie decât βιωτικοί sau chiar ἀνίεροι (lipsiți de sfințenie, păgâni). Or, Taina mirungerii îl orânduiește pe fiecare ca membru al preoției universale, îl introduce în "ἱερὰ διακόσμησις" în rânduiala, sau slujirea sfântă.

Fiecare credincios, în timpul liturghiei, este λειτουργός, coliturghisitor cu episcopul. Toți, *ca popor,* participă în mod activ la acest Mister, la anafora euharistică, la epicleză. Dacă numai episcopii au puterea sfințitoare, în schimb ei slujesc liturghia, conduc și învață cu *consensul* poporului, cu concursul darului lui specific de discernământ, ca să "judece, să încerce și să mărturisească" *(I Corinteni 14, 20; I Tesaloniceni 5, 21).* "Întreg poporul Bisericii păzește și păstrează evlavia". Totuși, adevăratul subiect care practică aceste harisme este "poporul" constituit după rânduială, pentru că valoarea liturgică a unei persoane omenești este totdeauna legată de Trup. Individualismul, descompunerea preoției în indivizi este o decădere care aduce secătuirea darurilor, distruge substanța preoțească a laicilor, iar *consensul* nu mai lucrează.

Dacă episcopii îi deleagă pe preoți cu puterea liturgică și pastorală, iar aceștia îl reprezintă pe episcopul lor în parohii, ei se întemeiază pe Taina preoției de sfințire, în care fiecare preot este rânduit de lucrarea dumnezeiască, în funcția sa slujitoare. Pe măsura trebuințelor, episcopii deleagă puterea de a învăța și de a predica laicilor, profesori de teologie, întemeindu-se pe preoția lor proprie universală - pe situația lor de "unși ai Domnului". În ambele cazuri, nu este vorba nicidecum de o delegare pur omenească, ceea ce este esențial pentru rânduiala Bisericii care este totdeauna preoțească.

Laicii reprezintă un mediu sau chiar un loc bisericesc care este în același timp Lumea și Biserica. Ei nu au puterea să practice Tainele

(mijloacele harului); dimpotrivă, sfera lor practică o constituie *viața harului*, pătrunderea acestuia în lume. Preoția împărătească deține puterea de sfințire cosmică, puterea "liturghiei cosmice", prin simpla prezență a "ființelor sfințite", "a sălășluirilor trinitare". Aici, darul profeției are un rol important. Profetismul deschide înaintea laicilor necuprinsul lumii cu o răspundere cu totul specială de apostolat și de misionarism pentru viață, prin *substanța preoțească* care înlătură orice element profan, păgânesc din lume. Profetismul laic aduce "lumina întreit însorită" în cadrul social, în legăturile dintre oameni, în structurile acestei lumi, prin adevărul dogmei trăite, prin harul primit în Biserică și dăruit creștinilor.

"Doamne, Tu ai dat harul Tău profeților, împăraților și preoților Tăi, dăruiește-l prin acest mir sfințit și celor care primesc ungerea cu el"[225]. Acest mir se numește "untdelemnul bucuriei" și-i face pe creștini "unșii Duhului Sfânt". Reflectând asupra acestei stări noi a creștinilor și întemeiați pe cuvântul sfântului apostol Pavel, că "noi am fost făcuți părtași ai lui Hristos" *(Evrei 3, 14)*, Sfinții Părinți au afirmat, prin deducție, că fiecare creștin s-a îmbrăcat cu o întreită demnitate: împărătească, preoțească și profetică[226].

În rugăciunea principală a Tainei se cere pecetea darului Sfântului Duh și se precizează și scopul: "Ca să se bucure a-Ți sluji Ție cu *toată* fapta și cu *tot* cuvântul". Aceasta este sfințirea și ungerea întregii vieți spre slujirea preoției împărătești, fără să mai rămână altceva de făcut, și să se sustragă ceva înfricoșătoarei "gelozii a Domnului". Caracterul totalitar este pus în relief în ceremonia *tunderii*, identică cu tunderea în monahism. Rugăciunea ritualului respectiv zice: "Doamne, Tu care ne-ai învățat că trebuie să facem totul întru slava Ta, binecuvintează pe robul Tău care a venit să-Ți dăruiască pârga tunderii părului de pe capul său". Din această rugăciune se desprinde și o intenție eshatologică, întărind astfel integritatea sfințirii: "Să Te slăvească pe Tine și în toate zilele vieții sale să vadă *bucuriile Ierusalimului*".

Însemnările cu untdelemn în formă de cruce sunt însoțite de formula: "Pecetea darului Sfântului Duh"[227], iar acestea simbolizează limbile de foc de la Cincizecime.

Prin puterea Duhului Sfânt, omul "se îmbracă cu Hristos", se hristifică. În rugăciunea pentru cei ce vor fi unși cu mir sfânt, episcopul se roagă: "Doamne, însemnă-i cu pecetea preacuratului Tău mir, ei vor

225. Slujba mirungerii.
226. A se vedea o bogată culegere de citate din Sfinții Părinți ai Bisericii, în lucrarea lui P. Dabin: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris 1950.
227. Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου (Can. 7 al Sinod. din 381, can. 95 al Sinod. din 692, zis Cvinisext).

purta pe Hristos în inimile lor, spre a fi lăcaș treimic". Mărețul echilibru trinitar este bine reliefat: pecetluiți cu Duhul Sfânt, devin hristofori, ca să fie biserici "pline de Sfânta Treime".

"Mergeți și învățați toate neamurile", zice sfârșitul evangheliei Sfântului Matei. Acest îndemn citit în timpul Tainei mirungerii este adresat oricărui botezat. El înseamnă că, pe lângă misionarii aleși de Biserică, orice miruns este misionar, "om apostolic" în felul său. Așadar, creștinul este chemat și îndemnat la o mărturisire neîncetată prin toată ființa sa, de-a lungul întregii sale vieți, devreme ce el este o liturghie interiorizată și locaș treimic. În acest scop, el este sfințit total: este preot al existenței sale cu totul noi, aducere și dar Domnului său.

Întreita demnitate a Preoției împărătești

Expresiile liturgice și patristice ne apar uneori ca niște flori poetice. Ele, însă sunt sobre și absolut reale, pentru că ne situează în inima misterului, unde cel mai frumos cuvânt nu poate fi decât un semn foarte sărac.

Sfântul Macarie Egipteanul zice: "Creștinismul nu este ceva mediocru, pentru că este o taină necuprinsă. Meditează asupra nobleței tale și asupra faptului că ești chemat la o demnitate împărătească. Misterul creștinismului este destul de depărtat de această lume". Apoi adaugă un cuvânt înfricoșător: "Dacă noi nu suntem încă o preoție împărătească, înseamnă că mai suntem încă șerpi și pui de viperă"[228].

Sfântul Chiril al Ierusalimului numește semnul pe care îl face preotul pe cel ce-l unge cu sfântul mir "antitipul", ceea ce arată potrivirea cu semnul cu care era însemnat Hristos însuși. Sfântul Macarie face un comentariu foarte adânc asupra mirungerii: "După cum în epoca profeților, ungerea era extrem de prețioasă, deosebindu-i de restul lumii pe preoți și pe profeți, așa și acum, cei duhovnicești, unși cu mirul ceresc, ajung prin har împărați, preoți și profeți ai tainelor cerești"[229]. Iar Aretas de Cezareea zice: "Dumnezeu ne dăruiește împărăția și slava de a ajunge preoți și profeți"[230].

Dar ce înseamnă, în viața oricărui creștin, să fie împărat, preot și profet?

1. Demnitatea împărătească

În anafora siriacă a Sfântului Ioan Hrisostom, preotul cere "suflet curat, care să ne ducă la strălucirea împărătească". Semnificația cea mai imediată a acestor cuvinte este aceea că preotul cere stăpânirea

228. *Omilia* XXVII, 4; P.G. 34, 696 BC.
229. *Omilia* XVII, 1; P.G.34, 624 BC.
230. P.G. 106, 509 B (mitrop. Cezareii Capadociei, sec. X, *n.tr.*).

ascetică a spiritualului asupra trupescului, adică liberarea de orice determinare lumească, cu multiplele ei forme de pofte, cu toate puterile demonice: "Iată, vine Satana și nu află nimic în mine" - acesta este cuvântul liber al Împăratului. Cu această putere a harului care-i preface natura sa, omul poate spune: eu sunt stăpânul instinctelor mele, eu împărățesc peste trup și peste toate pulsațiile cosmice: "împărați, prin stăpânirea asupra patimilor"[231] cum zice Ecumenius. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "Sufletul ne arată puterea sa împărătească în faptul că-și alege liber dorințele, iar această putere n-o are decât împăratul; a stăpâni totul este specificul naturii împărătești".

Dar orice libertate *de ceva* este în același timp libertate *pentru* altceva. Dacă libertatea este acel "cum", al omului și al existenței lui, ea invită să se treacă la *"ce-ul"* vieții sale, la conținutul ei pozitiv, și ne aduce la demnitatea preoțească.

2. Demnitatea preoțească

Ființa creată ne apare, în adâncimea ei cea mai mare, nu numai ca gândire și prin aceasta logică și abstractă, dar și ca o ființă iubită. "Dumnezeu ne-a iubit cel dintâi" zice Sfântul Ioan, iar prin această iubire este vorbit, exprimat și numit omul; numai iubirea dumnezeiască face din el o ființă concretă, cu adevărat existentă.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul, în ființa sa este comuniune și de aceea organismul Bisericii, răspunzând acestei ființe, nu este nici o dată o instituție impusă din exterior, ci este însuși adevărul omului, întipărit în firea sa și care ni-l înfățișează ca om-Biserică.

Când omul se vede la înălțimea misterului său propriu, el se vede că este comuniune deschisă cu lumea. Arta marilor dascăli duhovnicești ne învață că nu trebuie să fim ceea ce avem, ci trebuie să avem ceea ce suntem. Trebuie să trecem totdeauna de la *a avea* la *a fi*. Astfel, nu este de ajuns să avem sărăcia, rugăciunea, ci trebuie să devenim sărăcie, rugăciune. "Fericți cei săraci cu duhul" înseamnă poate: nu sunt fericiți cei ce *au* duhul, care sunt posesori, proprietari ai duhului, ci fericiți cei ce sunt *duh*. Aici ajungem la schimbarea firii noastre pe care o lucrează Taina, făcând-o fire preoțească.

În Epistola către Romani, cap. 12, Sfântul Pavel ne îndeamnă să dăruim trupurile noastre ca jertfă vie, ceea ce înseamnă un "cult înțelept"; referirea la cult indică jertfa euharistică. *Scrisoarea către Tarsieni* (secolul IV) zice: "Pe cele ce sunt fecioare, cinstește-le ca pe niște preotese ale lui Hristos". Tot astfel, Minucius Felix (secolul II) notează: "Cel ce scapă pe un om dintr-o primejdie jertfește o victimă

231. *Comentarii la epistola către Corinteni:* 11; P.G. 118, 932 CD.

grasă. Iată, aceasta este liturghia pe care o aducem lui Dumnezeu: cultul nevinovăției și al iubirii adevărului"[232]. Iar Origen leagă foarte lămurit harul de ungere și de jertfa preoțească a întregii vieți, adusă de credincioși. "Toți cei care au fost pătrunși de ungerea cu sfântul mir au devenit preoți... fiecare poartă în el însuși jertfa sa și el însuși pune focul pe altar... ca să ardă fără sfârșit. Dacă eu renunț la tot ce am, dacă îmi duc crucea mea și-L urmez pe Hristos, am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu; sau dacă îmi dau trupul meu... dacă îmi iubesc frații atât, încât să-mi dau viața pentru ei, și dacă pentru dreptate și adevăr mă lupt până la moarte, dacă îmi omor mădularele... dacă lumea mi se răstignește și eu mă răstignesc lumii, eu am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu și ajung preotul jertfei mele proprii"[233].

Aici este vorba de *catharsis*-ul ascetic, pregătitorul stării de jertfă[234]. Sfântul Grigorie de Nazianz descrie atitudinea liturgică corectă cu aceste cuvinte: "Nimeni nu este părtaș jertfei, dacă nu s-a dăruit el însuși, mai înainte, ca victimă"[235]. "Noi suntem împărați, prin faptul că ne stăpânim patimile, iar preoți, prin faptul că ne aducem pe noi înșine, ca daruri duhovnicești"[236]. Sfântul Ioan Damaschin[237] amintește de sabia care a străpuns sufletul Născătoarei de Dumnezeu *(Luca 2, 35)* și îi dă numele de "ungere cu mirodenii" *(Cântarea Cântărilor 1, 3)*.

În timpul liturghiei, preotul slujitor zice, aducând darurile: "Ale Tale dintru ale Tale". Credinciosul preoției împărătești continuă acest act *extra muros* - el slujește liturghia în viața sa de toate zilele, răspunzând astfel rugăciunii Tainei: "Să-Ți slujească prin orice faptă și orice cuvânt". Un pahar cu apă dat celui ce-i este sete devine o minune; duhovnicește are valoarea vinului de la nunta din Cana. Sfântul Efrem Sirul a compus imne nimerite pentru nunțile epifanice de la Cana unde putem înțelege că esența sfințeniei, esența preoției este tăria dorinței lui Dumnezeu, a setei lui Dumnezeu care face din om un dar curat. Inimile curate vor vedea pe Dumnezeu, iar Dumnezeu Se va face văzut prin ele.

232. *Octavius*, c. 32; P.L. 3, 339-340.
233. *In Lev. Omilia IX*, n. 9; P.G. 12, 521-522.
234. Demnitatea celui ce mărturisea credința era atât de mare, încât canoanele numite ale lui Hipolit (sec. III-IV) acordau în mod excepțional lucrarea preoțească, după rânduială, martirilor fără ca ei să fi trecut prin sfințirea hirotoniei.
235. *Oratio* II; P.G. 35, 498.
236. Manuscris anonim din sec. VI (Hoskier: *The complete commentary of Oecumenius in the Apocalypse*, Michigan, 1928, p. 37).
237. *Omilia a II-a la Naștere;* P.G. 96, 693 B.

3. Demnitatea profetică

Profet nu este cel ce ghicește și prezice: biblic vorbind, un profet este cel care este simțitor la "planul lui Dumnezeu" în lume, cel care descifrează și vestește voința lui Dumnezeu, drumul neclintit al harului Său.

Eusebiu de Cezareea scrie, relativ la ungerea preoțească, în cartea sa *Demonstrarea evanghelică*[238]: "Ardem mireasma profetică în tot locul și Îi aducem jertfă rodul binemiresitor al unei teologii practice". Iată o minunată definiție a laicatului în aspectul său profetic. Orice membru al preoției împărătești își descoperă o teologie vie, teofanică. Cum zice și Sfântul Ecumenius: "Suntem împărați prin faptul că ne stăpânim patimile, preoți pentru că ne jertfim trupurile noastre, profeți pentru că suntem învățați de tainele cele mari"[239]. În același sens, zice și Teofilact: "Profet, pentru că vede ceea ce ochiul n-a văzut"[240].

Creștinismul, prin numărul său grandios de mărturisitori și de martiri, este mesianic, revoluționar și exploziv. În Împărăția Cezarului, ni s-a poruncit să căutăm și să găsim ceea ce nu se găsește: Împărăția lui Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă tocmai că noi trebuie să transformăm chipul lumii, să-i schimbăm fața ei trecătoare. A schimba lumea înseamnă: să trecem de la ceea ce lumea nu are încă - și tocmai prin aceasta este lume - la ceea ce trebuie să se transforme, și prin aceasta devine altceva, Împărăție.

Aceasta este chemarea centrală și ultimă a Evangheliei, chemarea la *"violența"* creștină cu care punem stăpânire pe Împărăția lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Botezătorul nu este numai un martor al Împărăției lui Dumnezeu, el este centrul în care lumea este învinsă și în care Împărăția este de față. Nu este numai glasul care o vestește, el este chiar glasul ei. Prietenul Mirelui, cel care se micșorează și devine transparent, ca Celălalt să crească și să vină. Aceasta este demnitatea profetică: profetul este cel care prin viața sa, prin ceea ce este prezent în el, vestește pe Cel ce vine.

7. Taina mărturisirii

"Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim" *(Luca 24, 46-47)*; deci mai mult decât martori, pentru că Domnul a dat apostolilor puterea iertării: "Luați Duh Sfânt. Cei cărora voi le veți ierta păcatele, iertate vor fi, iar cărora le veți ține, ținute vor fi" *(Ioan 20, 22-23)*.

238. P.G. 22, 92-93.
239. *Comentarii la epistola a II-a către Corinteni:* c. II; P.G. 118, 932 CD.
240. *Expos. in ep. II ad. Cor.;* P.G. 124, 812.

Textul clasic din Sfântul Ciprian arată suficient practica Bisericii: "Fiecare să-și mărturisească păcatul, câtă vreme cel care a păcătuit se află în viață, când mărturisirea sa poate să fie primită, câtă vreme iertarea dată de episcopi este plăcută Domnului"[241].

Episcopul este "iconomul" pocăinței, el ascultă mărturisirile celor ce păcătuiesc și le dă dezlegarea[242]. O dată cu înmulțirea comunităților creștine, episcopul trece sarcina slujbei mărturisirii și a iconomiei pocăinței asupra preoților. În secolul IV, la Constantinopol, un preot era însărcinat cu spoveditul - πρεσβύτερον ἐπὶ τῆς μετανοίας[243]. Într-un moment oarecare (în sec. X și XII), duhovnicii - monahi dar nu preoți - în mod excepțional îndeplineau rolul de confesori, mai ales în mânăstiri[244].

Instituția *stareților*, "părinți duhovnicești"[245] care erau mai mult decât simpli "directori de conștiință", arată că poporul ortodox a căutat totdeauna manifestarea vie a harismelor, acea autoritate care nu decurge din funcția respectivă, ci direct de la Dumnezeu și în care Se arată Duhul Sfânt. Πνευματικὸς πατήρ este, înainte de toate, cel ce s-a născut el însuși din Duh. Titlul de profet este legat de obicei de numele marilor duhovnici, pentru că ei au darul "rugăciunii aprinse, al cunoașterii inimii și al discernământului (διάκρισις) sufletelor și gândurilor. Pe lângă darurile duhovnicești, ca niște doctori pricepuți, ei insistă asupra unei binefăcătoare îndrumări a facultăților omenești. Unii din acești părinți fac psihologie experimentală, ba chiar și psihanaliză. Psihiatrii moderni găsesc o materie științifică de o bogăție uimitoare în operele lui Origen, Evagrie, Diadoh, Macarie, Ioan Scărarul... Aceștia cunosc foarte bine existența unui subconștient și primejdia refulării. "Multe patimi sunt ascunse în sufletul nostru, dar scapă atenției noastre. Ispita le deșteaptă"[246]. Ei deosebesc în mod clar diferitele zone psihice și nu confundă niciodată cauzele fizice, psihice, morale sau demonice. Psihogeneza lor este remarcabilă; trecând printr-o gamă întreagă de "sugestii", răul izvorăște din înfricoșătoarele *philavtia*,

241. P.L. IV, 489.
242. Sfântul Grigorie de Nyssa, P.G. 45, 221, 223; Sfântul Vasile, P.G., 32, 661, 716, 723; Sfântul Ioan Hrisostom, P.G. 47, 644.
243. *Canoanele apostolice*, Can. 51; Socrate; P.G. 67, 613-616.
244. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Moenchtum*, Leipzig 1898 (Clement Alexandrinul, P.G. IX, 645; Origen, P.G. XI, 528). Foarte rare excepții: Poschmann, *Poenitentia secunda*, Roma 1940, corectează unele exagerări ale lui Holl.
245. Relația părinte duhovnicesc - fiu duhovnicesc este specifică numai creștinismului și a fost totdeauna un omagiu unicei paternități dumnezeiești (a se vedea *Theologisches Woerterbuch* de G. Kittel, la cuvântul "Abba". S. Smirnov: *Părintele duhovnicesc sau stareț* în *Bogosl. Vestnik*, vol. 2, 1904 (în limba rusă); M. Suvorov: *Problema mărturisirii și duhovnicii în Biserica răsăriteană* (în limba rusă), Moscova, 1906.
246. Evagrie: *Centuriile*, VI, 52; tot despre subconștient la Sfântul Maxim, P.G. 90, 997 B; asupra psihologiei demoniacului: Sfântul Nil, P.G. 79, 1201.

iubirea de sine. Or, "gândul ascuns dărâmă inima. Cel care ascunde se îmbolnăveşte... Semnul văzut că un gând este de la diavolul este că noi roşim când este vorba să-l mărturisim duhovnicului"[247]. Deschiderea sufletului împiedică formarea complexelor şi le dezvăluie[248], ne vindecă de scrupulele bolnăvicioase. Părintele duhovnicesc, transmite ca odinioară Ilie lui Elisei, Duhul ucenicilor săi. "El este, după Grigorie de Nazianz, depozitarul dumnezeieştii iubiri de oameni"[249]. Unii *stareţi,* nu preoţi, ci simpli monahi, erau deseori "părinţii duhovniceşti" ai episcopilor. Sfântul Simeon Noul Teolog explică această derogare, prin starea monastică, o stare de pocăinţă absolută: stăpâni pe această artă, stareţii pot să-i ajute pe alţii[250]. Totuşi, în secolul XII, canonistul Balsamon face o deosebire limpede între slujba de sfătuitor şi puterea de dezlegare şi reafirmă tradiţia clasică potrivit căreia episcopul şi preoţii sunt împuterniciţi cu slujirea mărturisirii şi a iertării păcatelor.

Mărturisirea se numeşte în greceşte "exomologheză", ἐξομολόγησις, mărturisirea vinovăţiei, urmată de iertare. Pentru Clement Alexandrinul, confesorul este ca "îngerul lui Dumnezeu" sau "îngerul pocăinţei" în stare să pătrundă şi să deschidă sufletul păcătosului. Înainte de toate, este un doctor care să-i vindece pe bolnavi, "un doctor al lui Dumnezeu". Cuvântul grecesc *metanoia* se potriveşte mai bine cu concepţia fundamentală a terapeuticii duhovniceşti decât cuvântul latinesc *poenitenia.* "Tu ai venit la doctor, nu te întoarce fără să te vindeci", zice rugăciunea dinaintea mărturisirii. Tot astfel, Sinodul Trulan (692) dă o definiţie exactă: "Cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi a dezlega vor acţiona ca nişte doctori atenţi la a găsi doctoria specifică pentru fiecare penitent şi pentru fiecare greşeală a penitentului"[251]. Anastasie Sinaitul (sec. VII) recomandă credincioşilor să se mărturisească "lui Dumnezeu cu ajutorul preoţilor" şi în acelaşi timp "să găsească un om duhovnicesc, experimentat, capabil să ne vindece... ca noi să ne mărturisim lui ca lui Dumnezeu, şi nu ca unui om"[252].

Experienţa milenară a Bisericii dovedeşte valoarea mântuitoare a mărturisirii[253]. Greşeala se înrădăcinează în suflet şi otrăveşte lumea

247. *Cassian,* P.L.49, 162.
248. Dorotei; P.G. 88, 1640 C.
249. P.G. 35, 593 C.
250. A se vedea Holl, *op. cit.,* p. 119 şi 120.
251. *Canonul 102;* Mansi, vol. XI, col. 937.
252. P.G. 89, 833; 89, 372
253. Teologia pastorală protestantă vorbeşte de "grija de suflet", "Seelsorge". Dar o reacţie împotriva individualismului schimbă poziţia şi proclamă necesitatea unei îndrumări a conştiinţei, ba chiar a unei concepţii sacramentale a penitenţei (a se vedea: J.D. Benoit, *Direction spirituelle et protestantisme,* Paris 1940; Max Thurian, *La Confession,* Paris 1953; W. Staehlin und Ritter, *Kirche und Menschenbildung,* Kassel, 1950; E.G. Léonard, *Le protestantisme français,* Paris 1953).

lăuntrică. Ea cere o operaţie chirurgicală care taie rădăcinile răului şi scoate greşala afară, ceea ce necesită un martor care ascultă, ca să scape de singurătate şi să-l pună pe cel ce se mărturiseşte în comuniune cu Trupul. Descoperirea pozitivă a psihanalizei constă în aceea că îl convinge pe pacient să stea de vorbă, să accepte un dialog sincer, să-l ajute chiar în incapacitatea sa de a dialoga, să-l ajute să-şi depăşească acea spaimă care-l împiedică să se ducă la altul, deci să opereze înainte de toate singurătatea morbidă ca să restabilească legătura cu altcineva, comuniunea. Istoricul Sozomen proclama în secolul al V-lea: "ca să cerem iertarea, trebuie neapărat să ne mărturisim păcatele"[254]. Cine se mărturiseşte îşi uşurează sufletul de greşeli; dar cum le facem să nu mai existe? Conştiinţa nu este apăsată numai de remuşcările păcatului săvârşit, ci ea are şi nostalgia nevinovăţiei pierdute. Creştinul caută iertarea, dar în adâncul sufletului său el nădăjduieşte desfiinţarea răului şi tocmai această desfiinţare atât de mult dorită cere iertarea şi dezlegarea sacramentală. Chiar dacă am eliminat din suflet greşala, prin faptul că am spus-o preotului, deci am obiectivat-o, ea mai poate să ne supere chiar din afară. Numai iertarea prin sfânta Taină o distruge fără putinţă de întoarcere şi aduce vindecarea totală. Psihiatrii creştini, care cred cu tărie, cunosc această lucrare specifică a Tainei care ne liberează total, şi-i trimit deseori pe bolnavii lor să-şi desăvârşească tratamentul în "clinica" bisericească a harului. A ajunge liber înseamnă să ştii să-ţi foloseşti trecutul ca să făureşti prezentul, să poţi depăşi trecutul ca o cauză automată, mecanică a comportării. Cine izbuteşte să scape de aceste cauze, acela ajunge stăpân pe soarta sa, îşi structurează liber situaţia, stăpânind-o.

Actul iertării ne stabileşte în centrul raporturilor dintre Dumnezeu, Sfântul, şi omul păcătos şi trebuie să ne dăm seama de nemăsurata gravitate a acestui act. În acest act, însă, nu este implicată atât atotputernicia lui Dumnezeu de a şterge şi spăla păcatele noastre; ci este vorba de Mielul care a fost jertfit înainte de întemeierea lumii, este vorba de Hristos care, după Sfântul Pavel, "a şters cu poruncile (Evangheliei) zapisul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic, şi l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce" *(Col. 2, 14).* Crearea lumii este înrădăcinată în jertfă, iar puterea de a ierta vine din preţul sângelui vărsat pe cruce de Mielul răstignit. Numai pentru că Hristos a luat *asupra Lui* păcatele lumii, El răspunde iubirii Tatălui în locul nostru cu o iubire nespusă, şi astfel are puterea "morală" să şteargă şi să ne ierte păcatele noastre şi să ne facă iarăşi fiii Tatălui. Rugăciunea domnească condiţionează iertarea noastră de o "imitare" din partea noastră când suntem invitaţi să coborâm în infernul vinovăţiei universale, unde toţi

254. P.G. 67, 1480.

sunt vinovaţi, aşa cum fiecare creştin mărturiseşte înainte de împărtăşanie: "păcătoşii, dintre care eu sunt cel dintâi".

În secolul al XII-lea, canonistul Balsamon arată că prima mărturisire la Taina spovedaniei trebuie să înceapă la vârsta de şapte ani[255], ceea ce corespunde cu practica actuală a Bisericii. Dacă după Sfântul Ioan *(I Ioan 5, 16-18)* există o deosebire între păcate de moarte *(ad mortem)* şi altele, nu există însă un catalog al păcatelor uşoare şi al celor mortale. În rugăciunea Tainei pocăinţei se cere să fie iertate greşelile "cele de voie şi cele fără de voie, cele cu lucrul şi cele cu cuvântul, cele cu ştiinţă şi fără de ştiinţă, cele din zi şi cele din noapte, cele cu mintea şi cele cu gândul"; totul este cuprins în acelaşi act *al inimii* fără nici o analiză şi fără vreo clasificare; am greşit faţă de Dumnezeu şi de milostivirea Sa. Ar fi o imposibilitate pentru un penitent ortodox să se întrebe dacă este sau nu în stare de graţie. El vine ca un sărman, care-şi cerşeşte mântuirea. Chiar după mărturisire, în momentul în care se împărtăşeşte, el mărturiseşte iarăşi că este "cel dintâi dintre păcătoşi", iar când preotul slujitor declară: "Sfintele, sfinţilor", el nu poate zice decât: "Numai Domnul este sfânt!" ("Unul Sfânt, unul Domn Iisus Hristos").

Pocăinţa publică s-a menţinut paralel cu mărturisirea în taină, secretă, în unele locuri, dar din ce în ce mai rar[256], iar acum a rămas numai cea secretă. Ea respectă cu toată puterea sa principiul *pecetei* (sigillum) sau secretul absolut al mărturisirii sub pedeapsa excomunicării.

Dezlegarea

După mărturisire şi o epitimie (exerciţiu de căinţă), lăsată la aprecierea înţeleaptă a confesorului, dacă se prezintă vreun caz, acesta pronunţă formula de dezlegare. Epitimia nu este o pedeapsă; momentul juridic al "satisfacerii" lipseşte cu desăvârşire din Taina mărturisirii. Ea este o doctorie, iar părintele duhovnic caută raportul organic între cel bolnav şi mijlocul de vindecare. Scopul epitimiei este să-l pună pe penitent în nişte condiţii noi, în care nu mai este ispitit de păcat. Sfântul Ioan Hrisostom zice: "Timpul nu slujeşte la nimic. Noi nu întrebăm dacă rana a fost deseori pansată, ci dacă pansamentul l-a făcut bine pe penitent. Numai rănitul ne arată când este momentul potrivit să-l scoatem"[257]. Aşadar nu este vorba să răscumpărăm nişte

255. Ceea ce este conform cu observaţia psihologilor şi a pedagogilor că aceasta este vârsta apariţiei "conştiinţei morale" la un copil normal.
256. Sfântul Simeon Tesaloniceanul: P.G. 115, 357.
257. Natura infirmă este vindecată prin antidotul mântuirii (Sfântul Ioan Damaschin, P.G. 94, 1332); Origen, cel dintâi, a pus mântuirea în legătură cu parabola Samarineanului vindecător (P.G. 13, 1686-88; 14, 656 A).

fapte materiale, ci să secăm izvorul lor. "Uşile pocăinţei deschide-mi mie, dă-mi lacrimi ca să spăl necurăţenia inimii mele, Hristoase". Pocăinţa, lacrimile sale sunt un dar, de aceea curăţirea se sfârşeşte cu mângâierea şi bucuria. Formula indicativă a dezlegării este recentă în ortodoxia slavă; ea ne-a venit de la latini, prin Petru Movilă, care a introdus-o în ritualul public la Kiev, în 1646, şi a fost adoptată de Biserica rusă, în 1757. Formula clasică ortodoxă, care este cea a Bisericii greceşti actuale, este o formulă de smerenie: "Tot ce ai mărturisit prea sărmanei mele nevrednicii şi tot ceea ce nu ai putut spune, fie din neştiinţă, fie din uitare, Dumnezeu să-ţi ierte în lumea aceasta şi în cea de dincolo... Nu te teme, mergi în pace!". Preotul nu este decât un martor al prezenţei lui Hristos; "clerul, ca să zic aşa, este ascuns sub Taine"[258], el are o putere de transmitere, pentru că Dumnezeu este autorul Tainelor. Rugăciunile dinaintea mărturisirii cu citirea Psalmului 50 mărturisesc revenirea şi reunirea păcătosului cu Biserica. Omul poate să-şi mărturisească sufletul şi să dobândească vindecarea numai revenind în sânul Bisericii, pentru că fiecare păcat îl scoate afară din Trupul lui Hristos. Pocăinţa este socotită ca actul care continuă apa botezului şi denotă "cutremurul sufletului înaintea uşii raiului".

8. Taina căsătoriei[259]

La o privire superficială, s-ar părea că monahismul şi căsătoria se exclud reciproc. Totuşi, dacă le analizăm mai adânc, acolo unde viaţa noastră le leagă la nivelul Duhului, ele ne apar intim complementare. Taina căsătoriei interiorizează, în felul ei, starea monastică, iar la începuturile ei conţinea ritualul tunderii monastice. Două aspecte ale unei aceleiaşi Taine, ele converg spre starea feciorelnică a spiritului omenesc, ca valoare supremă şi universală.

"Când Hristos porunceşte să urmăm calea cea strâmtă, El nu se adresează numai monahilor, ci tuturor oamenilor... de aici rezultă faptul că şi monahul şi laicul trebuie să atingă aceleaşi înălţimi...: Folosiţi în chip curat căsătoria şi veţi fi cei dintâi în Împărăţia Cerurilor şi vă veţi bucura de toate bunurile", învaţă atât de energic şi explicit Sfântul Ioan Hrisostom[260]. Sfântul Amfilohie, episcop de Iconium (†394), reflectă perfect concepţia ortodoxă când zice că atât căsătoria cât şi fecioria, egal instituite de Dumnezeu, sunt amândouă demne de cinstire în cel mai înalt grad, privite din punctul de vedere al religiei creştine[261].

258. Andrutsos, *Dogmatique*, p. 383-384.
259. A se vedea P. Evdokimov, *Le Mariage, Sacrement de l'Amour*, Lyon, 1944.
260. *Adv. oppugn. vitae monast.* III, 14; *In Epist. ad Haebr.*, hom. VII, 4.
261. P.G. 39, 44-45.

Castitatea-integritate spirituală depăşeşte cadrul fiziologic şi ne vorbeşte de însăşi structura spiritului omenesc. Este propriu gândirii creştine să afirme diversitatea slujirilor şi ca atare a vocaţiilor. Este inutil să ne întrebăm dacă un monah este superior unui om căsătorit sau invers, ci trebuie să ne întrebăm dacă fiecare din ei este inferior sau nu gradului de sfinţenie ce i se cere. Un singur lucru este cu adevărat mare, şi acesta este sensul smereniei, adică orice creştin să fie exact la propria sa măsură, pusă de Dumnezeu. Cele două versante ale Taborului, cel al sfinţeniei monastice şi cel al sfinţeniei conjugale, duc la vârful unde coincid; şi unul şi altul ne ajută să intrăm "în odihna lui Dumnezeu", "întru bucuria Domnului".

În preoţia ortodoxă, afară de cinul monahal, clerul bisericesc a fost şi este obligat la căsătorie, înainte de hirotonire, iar în Rusia, preoţii celibatari nu au fost admişi decât de la vârsta de 40 de ani în sus, abia din secolul XIX. Nici un cleric nu se mai poate căsători, după hirotonie. În această privinţă, există un fapt extrem de semnificativ: la Sinodul întâi ecumenic, episcopul Pafnutie, unul din cei mai severi asceţi, a luat apărarea căsătoriei preoţilor. Tot aşa, unele canoane sunt categorice şi pedepsesc cu severitate pe cei ce socotesc că preoţia şi căsătoria sunt incompatibile, sau arată cel mai mic dispreţ faţă de instituţia sa sfântă[262]. "Căsătoria şi legăturile soţilor în căsătorie sunt prin ele înseşi un lucru demn şi *fără pată*. Comuniunea unui om cu soţia sa legitimă poate fi o comuniune castă"[263]. De aceea Sinodul Trulan (691) declară: "În Biserica romano-catolică, cei ce vor să fie diaconi sau preoţi promit să nu mai aibă legături cu femeile lor. În ce ne priveşte, luând în considerare canoanele apostolice, noi permitem continuarea vieţii conjugale"[264].

Clerul căsătorit dovedeşte astfel că legăturile conjugale nu împiedică cu nimic participarea la însăşi inima vieţii liturgice: slujirea preoţească a euharistiei. Cei mai mari asceţi (Sfântul Macarie, Sfântul Ioan Casian etc.) vorbesc de unele tulburări posibile în sufletul şi imaginaţia monahilor. Pe de altă parte, ei insistă asupra castităţii celor ce sunt căsătoriţi. Aşadar starea monahală şi căsătoria culminează şi se completează în castitatea duhovnicească, în curăţenia sufletească[265].

"Căsătoria trebuie cinstită şi *patul nupţial este fără pată*, pentru că Hristos le-a binecuvântat când a prefăcut apa în vin, la nunta din Cana", proclamă textul ritualului căsătoriei.

262. Hefele, *Histoire des Conciles*, V. I, p. 621.
263. Cuvântul episcopului Pafnutie.
264. Canonul 13.
265. Remarcabila dialectică paulină cu privire la circumciziune *(Romani 2, 26-29)* pune exact problema pe acelaşi plan spiritual şi trasează o perspectivă identică cu dialectica fecioriei.

Instituirea paradiziacă a căsătoriei

Instituirea căsătoriei în Rai este o veche tradiţie şi sigură. Domnul, vorbind de căsătorie, S-a referit la Vechiul Testament: "nu aţi citit oare?" *(Matei 19, 4 şi Efeseni 5, 31).* "Fiul doar a confirmat ceea ce Tatăl a instituit", zice Clement Alexandrinul şi cu aceasta enunţă ideea fundamentală a *harului paradiziac* al căsătoriei: τῆς τοῦ γάμου χάριτος[266]. Dacă pentru el crearea omului este botezul, iubirea primei perechi de oameni care "formează din ei un singur trup", este Taina căsătoriei. Astfel nu este o simplă întâmplare dacă Biserica din Rai îşi are începutul în căsătorie, plinirea conjugală a primei perechi, şi dacă din bucuria celor căsătoriţi, de la nunta din Cana Galileii, a izvorât cea dintâi arătare a Slavei lui Hristos, aşa cum arată evanghelia a patra.

Clement Alexandrinul spune chiar mult mai mult: "Dumnezeu l-a creat pe om: bărbat şi femeie, omul este Hristos, iar femeia, Biserica"[267]. Căsătoria ca chip arhetipic preexistă perechii, pentru că Adam a fost creat după chipul lui Hristos, iar Eva după chipul Bisericii. Sfântul Pavel va formula ceea ce este esenţial: "Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos şi în Biserică" *(Efeseni 5, 32).* Astfel, căsătoria îşi are originea dinainte de cădere, iar ritualul precizează: "nici păcatul originar, nici potopul nu au stricat sfinţenia unirii conjugale". Sfântul Efrem Sirul adaugă: "De la Adam până la Domnul, adevărata iubire conjugală a fost o Taină desăvârşită"[268]. De aceea, după înţelepciunea rabinică, harul s-a revărsat asupra păgânilor numai prin canalul iubirii conjugale[269].

Anamneza Paradisului, "harul paradiziac", umple de bucurie sufletul: "Să ne bucurăm şi să ne veselim... Fericiţi cei chemaţi la cina nunţii Mielului" *(Apoc. 19, 7 şi 9). Deuteronomul (24, 5)* ne aminteşte că orice om căsătorit de curând este scutit de orice muncă "pentru a-şi face fericită soţia". Ritualul căsătoriei este alcătuit în jurul bucuriei, dar acesta, fidel profunzimii duhovniceşti a Tainei sale, îndrumează spre adevărata sa inimă tainică. Ca să scoatem din această bucurie lumina pe care o conţine, ea trebuie să se înalţe şi să ajungă la bucuria martirilor, mărturisitorilor, bucurie care nu străluceşte cu adevărat decât la capătul dăruirii totale de sine. În lumina aceasta, putem presimţi intuitiv că fără iubirea conjugală a celei dintâi perechi, chiar raiul ar fi pierdut ceva din această plinătate, pe care o purta în coapsele sale Întruparea, şi n-ar mai fi fost Rai. Prin "memorialul" Tainei căsătoriei, iubirea face

266. *Strom.* III, 4; *P.G.* 8, 1096.
267. *II Cor.* XIV.
268. *Comentarii la Efeseni*, 532.
269. *Zohar*, I.

raiul accesibil pământului: "harul paradiziac" îndeamnă iubirea să treacă dincolo de tot ceea ce este pământesc și să fie un argument puternic al frumuseții care dă mărturie adevărului, prin simpla și transparenta sa evidență.

Sufletul renaște, spune Claudel[270], nu ca o vacă plină care rumegă în picioare, ci ca o juncă, cu botul plin de sarea pe care a luat-o din mâna stăpânului, iar prin crăpăturile ușii, cu vântul dimineții, intră parfumul pajiștilor "cerești".

Pentru tradiția răsăriteană, Hristos, la nunta de la Cana Galileii, a confirmat prin prezența Sa instituirea ca Taină a căsătoriei din rai. Istorisirea evanghelică degajează o adâncă semnificație simbolică asupra căreia se oprește cu toată atenția exegeza patristică. Înainte de toate, este vorba de transformarea apei în vin, o imagine deja euharistică și care îndeamnă categoric la prefacerea pasiunii brutale în vinul de soi al iubirii harismatice[271].

Chipul căsătoriei

Crearea omului, instituirea căsătoriei și întemeierea Bisericii din rai sunt unite într-un singur act creator al lui Dumnezeu, ceea ce arată înrudirea lor strânsă. Biblia întrebuințează o terminologie matrimonială specifică (logodnică, soție, nunta Mielului), care-și găsește explicația tocmai în taina raporturilor dintre Dumnezeu și om.

"Nu este bine ca omul să fie singur", proclamă textul sfânt, pentru că existența singuratică nu reflectă pe Dumnezeu. Neamul omenesc nu este "bun" decât în unitatea masculinului și femininului, socotește Sfântul Ambrozie. Adam-Eva, om-femeie este diada omenească, ce reflectă această pluralitate în Dumnezeu, care, fiind "Unul", spune "Noi" *(Fac. 1, 26).* Când bărbatul și femeia se unesc în căsătorie, ei formează nu imaginea a ceva pământesc, ci a lui Dumnezeu Însuși, afirmă Ioan Hrisostom[272]. Omul și femeia se unesc într-un al treilea termen, care este Dumnezeu, așa cum firea omenească și cea dumnezeiască se unesc în ipostasa Cuvântului, cum Tatăl și Fiul Se unesc în Duhul Sfânt. Unitatea în multiplicitate este expresia dogmei trinitare și aceasta se constituie ca adevăr atât al vieții bisericești, cât și al celei conjugale. "Acolo unde sunt doi sau trei, Eu sunt în mijlocul lor" *(Matei 18, 20).* Clement Alexandrinul aplică această expresie căsătoriei[273]. În acest joc adânc al valorilor arhetipice, căsătoria este o parabolă a

270. *La Ville.*
271. Sfântul Ioan Hrisostom, *P.G.* 62, 380; Sfântul Grigorie de Nazianz, *P.G.* 37, 373.
272. P.G. 61, 215; 62, 387.
273. P.G. 8, 1169.

veacului ce va să vie. "Cel ce nu este legat cu legăturile căsătoriei nu posedă în el însuși totalitatea ființei, ci numai jumătatea din ea"[274]. "Bărbatul și femeia nu sunt două, ci o singură ființă", repetă într-una Sfântul Ioan Hrisostom[275]. Aceasta este imaginea reducerii la unitate, însă nu a cuplurilor (pentru că "în Împărăția cerurilor nici nu se mărită și nici nu se însoară" și "suntem ca îngerii"), ci a masculinului și femininului în totalitatea lor integrată, a omului Împărăției: Adam reconstituit care poartă pe Eva în coastele lui. Sfântul Ioan Hrisostom numește familia ἐκκλησία μικρὰ[276], gândindu-se la *ecclesia domestica* a Sfântului Pavel; este aceeași idee a celulei organice a Bisericii, imaginea profetică a Împărăției.

Scopul principal al căsătoriei

Concepția ortodoxă este fundamental *personalistă*[277]. Căsătoria este o vocație specială spre a atinge plinirea ființei în Dumnezeu. "Iubirea schimbă însăși substanța lucrurilor", zice Sfântul Ioan Hrisostom[278] și adaugă: "numai iubirea face din două ființe una singură"[279]. Numai iubirea cunoaște Iubirea. "Numai iubirea unește ființele cu Dumnezeu și le unește apoi cu celelalte"[280]. Iubirea ajunge o formă a harului spre a depăși starea de păcătoșenie de separare și de izolare egocentrică. Cea mai uluitoare revelație vestește aceeași natură a iubirii pe care Dumnezeu o are față de om și omul față de Dumnezeul său și pe care o trăiește în adâncul inimii lui când ea este curată și deschisă ființelor omenești. Cântarea Cântărilor spune clar: "flăcările iubirii omenești sunt flăcări de foc, focul mistuitor după cel veșnic" *(Cânt. cânt. 8, 6).* Tipul iubirii conjugale este în esență pnevmatofor. Materia Tainei este iubirea mutuală care-și are scopul în sine însăși, căci darul Duhului Sfânt face din ea "unirea nedezlegată a iubirii", ceea ce l-a determinat pe Sfântul Ioan Damaschin să o definească minunat: "Căsătoria este Taina iubirii"[281].

Față de *prolis est essentialissimum in matrimonio* și *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis,* doctrina ortodoxă

274. Sfântul Ioan Hristostom, P.G. 62, 387.
275. P.G. 61, 289.
276. P.G. 62, 143.
277. În teologia catolică ea este frânată de primatul fecioriei fiziologice (a se vedea unele încercări încă timide și chiar oprite: Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben;* Dülmen, 1936; D. von Hildebrand, *Le Mariage*, Ed. du Cerf; A. Fayol, *Notes sur l'amour humain*, Desclée de Brouwer).
278. P.G. 61, 273.
279. P.G. 61, 280.
280. *Thalassy*, Moscova 1893 (trad. în l. rusă), Om. 1, cap. 1.
281. P.G. 51, 230.

afirmă că sensul primar sau scopul ultim al căsătoriei este iubirea conjugală, această plinire a unității soților, care face din căsătorie o biserică domestică. Evident, căsătoria este folositoare societății, totuși, valoarea sa specifică autonomă rămâne împărătească în ea însăși. Pseudo-Areopagitul scrie: "Atenienii numeau căsătoria τέλος, căci ea îl încoronează pe om pentru viață"[282]. Copiii aduc o calificare nouă, aceea de paternitate și maternitate, dar aceasta este o revărsare a plinătății, care rămâne în ea însăși. Chiar deosebirea sexuală, care pătrunde întregul ființei omenești și depășește de departe sexul propriu-zis, își găsește întreaga sa semnificație independent de specie, căci aceasta vine abia în al doilea rând.

Semnificația căsătoriei

Căderea în păcat a pervertit ontologia omenească, despărțind-o în masculinitate rea și feminitate rea, aruncându-i într-un veșnic du-te vino de atracție și repulsie. Separarea nu se efectuează între oameni și femei, ci în lăuntrul oricărei ființe omenești și creează o tensiune continuă, care dă naștere la conflicte și nevroze. Taina căsătoriei aduce "harul paradiziac" și unește începutul cu sfârșitul. Același Sfânt Ioan Hrisostom, marele doctor al căsătoriei, anunță o idee profundă, confirmată de psihiatria de azi: "Iubirea se naște din castitate", dimpotrivă, "pervertirea (adică destrăbălarea și curiozitatea pornografică) vine din insuficiența iubirii"[283]. Remediul cel mai puternic "este iubirea - *amor magnus* - care-i face pe oameni caști"[284].

Există un șir de texte scripturistice care nu este nicidecum întâmplător și care descoperă un strălucitor adevăr despre om, care proiectează o lumină mare asupra destinului său.

Epistola către Evrei (2, 7) descrie măreția omului nevinovat în zorii vieții sale, cu aceste cuvinte: *"cu mărire și cu cinste l-ai încununat"*. Apocalipsa se situează la cealaltă extremitate a existenței, la sfârșitul ei, și vestește că neamurile și popoarele, în pragul noului Ierusalim, *aduc mărirea și cinstea lor:* omul nu ajunge la țărmurile plinirii sale cu mâinile goale, ci aduce darurile Duhului Sfânt. În fine, aceeași formulă care a arătat făgăduiala inițială și împlinirea finală - Paradisul și Împărăția - s-a statornicit ca formulă efectivă a Tainei căsătoriei; logodnicii sunt *încununați cu mărire și cu cinste*. Astfel, căsătoria se înfățișează ca un punct de joncțiune și, în această slujire profetică, ca o imagine a integrării veacului ce va să vie.

282. P.G. 3, 1184.
283. *I Cor., Om.* 33, 6.
284. *Ibidem.*

Semnele veacurilor din urmă

Sfântul Clement Romanul citează un cuvânt nescris al Mântuitorului: "Domnul, când a fost întrebat despre clipa venirii Împărăției, ar fi răspuns: "Când doi vor fi unul și când cele din afară vor fi la fel cu cele din lăuntru și când masculinul și femininul se vor uni și nu vor mai fi nici masculin nici feminin"[285].

Venirea Împărăției coincide, astfel, cu maturizarea perfectă a iubirii conjugale într-o singură ființă, în realitatea panumană recapitulată în Hristos; castitatea conjugală (cerută în epicleza Tainei) suprimă distanța vinovată dintre lăuntru și afară, căci în aceasta se sălășluiește cu siguranță concupiscența; impasul în care se află masculinitatea și feminitatea vicioase se schimbă în integritatea nemărginită inițială, redobândită și împlinită real. Domnul zice: "Iată, îl fac pe *cel din urmă* ca pe *cel dintâi*"[286]; alfa și omega converg în toată făptura cea nouă. Ca și monahismul, căsătoria nu este numai o problemă etică, ci ontologică. Chiar mai înainte de a-și da seama cineva de măreția sa, iubirea era imediat profanată. Căsătoria adevărată, în culmea ei, este o acțiune ascetică rară, de aceea ritualul ei o subliniază ca atare prin cântarea martirilor care însoțește pe cei căsătoriți de-a lungul mersului lor pe calea cea strâmtă; astfel căsătoria se înalță la nivelul și la demnitatea "prietenilor răniți ai Mirelui". Vremea ultimei descoperiri, curățită de toate profanările istoriei, marchează vremile pre-apocaliptice și numai în acel moment adevărul său va putea vedea lumina și, ca într-o oglindă, să se recunoască în adevărata sa stare monastică.

Deasupra tensiunii dintre pudoare și cinism, plutește, neajunsă numai prin puterea naturală, armonia fiilor libertății și ai harului care nu au nimic de ascuns. Când îngerul din Apocalipsă va da de veste: "nu va mai fi timp", el va vesti și "sfâșierea veșmântului de rușine"[287] (haina de piele a căderii) și va pune începutul trecerii la restaurarea feciorelnică a ființei omenești. Din punct de vedere istoric, dacă cineva nu este sfânt, căsătoria nu este decât o simplă celulă sociologică și o pașnică împerechere a nenumăraților burghezi, ceea ce reprezintă cea mai completă și înfricoșătoare suficiență. Cinstea orbitoare a plinătății conjugale, nu a unor ființe, ci a ființei în totalitatea sa nu se descoperă, după cuvântul Domnului, decât *la sfârșit*, adică în momentul Trecerii - la Paștele ce va să vină.

Ars amandi constă în întregime în rodirea eternei vestiri: *Maranatha*. Cei ce se iubesc privesc împreună în aceeași direcție, spre

285. *II Clementis ad Cor.* 12, 2. A se vedea Resch. *Agrafa* 71, p. 93; Clement Alexandrinul: *Strom.* III; 3, 92.
286. Agrafon din Epistola lui Barnaba.
287. Clement Alexandrinul, *Strom.* 13, 92.

Răsărit, şi zic: "Fă, Doamne, ca iubindu-ne unul pe altul, să Te iubim pe Tine însuţi".

9. Taina Sfântului Maslu

"Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate i se vor ierta lui" *(Iacov 5, 14-15; Cf. Marcu 6, 13)*. O rugăciune care vine din credinţa Bisericii reprezentate prin preoţi arată o intervenţie a Trupului Bisericii, a comuniunii sale. Clipa morţii - şi orice boală poate să fie mortală - pare că este clipa singurătăţii absolute. În această clipă, Biserica vine ca să formeze, în jurul membrului ei care suferă, cercul sfânt al comuniunii. În Rusia, această Taină poartă numele de "conciliaritate", căci trebuie săvârşită în sobor, deoarece este adunarea a şapte preoţi. Taina cuprinde citirea a şapte pasaje din Evanghelie, iar preoţii spun de şapte ori rugăciunea: "Părinte Sfinte, doctorul sufletelor şi trupurilor noastre, care ai trimis pe Unicul Tău Fiu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, care vindecă orice boală şi ne slobozeşte din moarte, cu harul Hristosului Tău, vindecă şi pe robul Tău (sau roaba Ta) de boala sufletească şi trupească şi însănătoşeşte-l, după cum Îţi este voia Ta". La vindecarea sufletească se adaugă şi ruga pentru vindecarea trupească. Orice om este virtual bolnav şi muritor, de aceea, în Grecia, Taina maslului este deseori administrată celor ce se împărtăşesc. În Rusia, se săvârşeşte, în Joia Mare, peste toţi credincioşii. Taina poate să fie repetată şi de aceea nu are înţelesul pe care i-l dau romano-catolicii, de "extremă" ungere, numai pentru cei ce sunt pe moarte.

Slujba urmează rânduiala utreniilor cu citirea Apostolului şi a Evangheliei. La sfârşit, după citirea ultimei evanghelii, preotul pune evanghelia pe capul celui bolnav şi zice: "Nu pun mâna cea plină de păcate pe capul bolnavului, ci mâna Ta cea tare şi puternică din Sfânta Evanghelie".

Evanghelia lui Nicodim[288] vorbeşte de "untdelemnul din arborele milostivirii". Dacă arborele Vieţii, din rai, rodeşte în euharistie, acelaşi arbore dăruieşte "untdelemnul milostivirii" dat celor ce s-au născut din nou din apă şi din Duh Sfânt. Ungerea, astfel, este suprapusă botezului şi efectuează iertarea păcatelor, condiţia vindecării sufletului şi trupului.

288. Tischendorf, *Evang. apocryphes*, Leipzig 1853, p. 325.

Origen citează textul din Sfântul Iacov şi menţionează maslul[289]. Eusebiu de Cezareea vorbeşte de această Taină în comentariul său la Isaia[290], Sfântul Efrem o menţionează[291], Sfântul Ioan Hrisostom citează textul[292], ceea ce dovedeşte că Taina îşi are originea într-o foarte veche tradiţie. Anafora episcopului Serapion dă rugăciunea pentru apă şi untdelemn şi cere: "o putere de vindecare, ca orice fierbinţeală şi orice demon şi orice boală să dispară". Sfântul Chiril al Alexandriei[293] vorbeşte de un ritual din acea vreme.

Taina maslului, totuşi, are un loc special în iconomia Tainelor, s-ar putea spune că este la limită. În adevăr, dacă în Tainele celelalte darurile Duhului Sfânt sunt *dăruite* şi dacă împlinirea Tainei este adeverită, Taina maslului doar *cere* harul vindecării, fără nimic altceva. Este cu neputinţă să ne închipuim o slujire permanentă de vindecare, căci aceasta depinde de puterea miraculoasă a lui Dumnezeu, care o trimite după cum voieşte. Astfel, Biserica se roagă pentru vindecare fără să proclame, totuşi, această vindecare.

289. P.G. 12, 418.
290. P.G. 24, 268.
291. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. II, 1909, p. 219.
292. P.G. 48, 644.
293. P.G. 68, 472.

Partea a cincea

ESHATONUL
sau
LUCRURILE DE PE URMĂ

CAPITOLUL I

Biserica în lume și lucrurile cele de pe urmă

1. Biserica și lumea

"Mergeți și botezați toate neamurile", zice Domnul *(Matei 28, 19)*. Biserica se ocupă de fiecare suflet în parte, dar are și grija obștilor naționale. Prin jocul împrejurărilor istorice, Biserica poate fi în inima existenței unui popor și să-i exprime conștiința sa, cum poate foarte bine să fie respinsă până la periferia vieții naționale și să ajungă un corp străin; totuși, în ea însăși, Biserica are o misiune *teocratică* spirituală și nu poate renunța la aceasta fără să-și trădeze propria-i natură. Sare a vieții, cum zice Mântuitorul, ea sărează toate evenimentele, revelându-le semnificația lor tainică. "Cine Mă nesocotește și nu primește cuvintele Mele are judecător care să-l judece; cuvântul pe care l-am spus, acela îl va judeca în ziua cea de apoi" *(Ioan 12, 48)*. Acest cuvânt rămâne în lume ca judecata sa imediată; Biserica îl spune fără încetare prin însăși existența ei.

Orice popor își ia o misiune istorică, se dezvoltă în jurul ei, dar această misiune întâlnește, mai curând sau mai târziu, planul lui Dumnezeu. Parabola talanților *(Matei 25)* vorbește de acest plan și demonstrează că nici o misiune pe care i-a încredințat-o Stăpânul nu se pierde; dacă unul din slujitori renunță la ea, misiunea va fi încredințată altuia, dar se produce o întârziere considerabilă și sufletele martirilor strigă: "Până când, Stăpâne Sfinte, nu vei judeca?" *(Apoc. 6, 10)*.

Orice putere vine de la Dumnezeu: ea se poate perverti, dar nu există decât în relație cu Absolutul. Istoria nu este deloc autonomă, toate momentele ei se referă la Cel care "are toată puterea în cer și pe pământ". Această relație fundamentală se păstrează chiar când este negată în mod conștient, căci și în cazul unei secularizări, aceasta, ca etapă istorică, se află sub judecata imanentă, ceea ce înlătură în mod radical orice situație neutră. Ceea ce este istoric are premisele sale "predestinate", din care nu poate ieși; coeficientul său trans-istoric le judecă și le acordă semnul său pozitiv sau negativ. De aceea, chiar cuvântul acesta "Dați Cezarului ce este al Cezarului", cu toată simplitatea lui aparentă, are un conținut religios și cere un act de credință.

Această referință religioasă, faptul că depinde de transcendent, nu obligă Statul, societatea, civilizația sau cultura să devină Biserică, dar le îndeamnă să se împlinească într-o reciprocitate organică cu vis-à-vis-ul lor, Biserica. În această matrice sofianică, se nasc în propriul lor adevăr. Orice dualism manicheu, orice despărțire nestoriană, ca și orice monofizim a ceea ce este divin singur, sau numai a ceea ce este omenesc, fac să sece chiar seva gândirii biblice și să se piardă în nisipul construcțiilor eretice. Evanghelia este categorică: existența omenească în totalitatea ei este supusă unui unic scop, Împărăția lui Dumnezeu. Viața socială nu se poate construi decât pe dogmă: "creștinismul este imitarea naturii lui Dumnezeu"[1].

Eshatologia laicizată se lipsește de *eshaton* și visează la o comuniune cu sfinții fără Cel Sfânt, la o Împărăție a lui Dumnezeu, fără Dumnezeu. Nu atât concepția sa este interesantă, cât rațiunea apariției sale: ceea ce e important este contextul sufletesc din care s-a născut filosofia sa. Creștinismul poate să dea un răspuns valabil acestei filosofii numai după ce s-a înțeles adevărul exigențelor lui puternice și jocul tulburător al substituirilor demoniace. Creștinătatea apuseană a părăsit Împărăția lui Dumnezeu spre folosul unei Cetăți bine statornicite în istorie, dar orice cetate istorică nu este decât simbolul și parabola profetică a Împărăției lui Dumnezeu. Ortodoxia răsăriteană, pe de altă parte, a rămas prea mult în societatea îngerilor și în contemplarea liturgică a cerului. Eshatologia marxistă reintroduce și impune în toată amploarea problema spirituală a istoriei, și obligă pe de altă parte evitarea oricărei rupturi protestante între continuitatea tainică a istoriei și a Împărăției. Ferma siguranță a credinței este chemată să pătrundă, pentru a manifesta invizibilul, tocmai această lume închisă de aici, această captivitate aparent iremediabilă, și să învie morții, să facă munții să se miște, să arunce focul nădejdii pentru mântuirea semenilor, și să lege această lume de "Biserica plină a Treimii"[2].

Or, când slujitorii binelui slăbesc, această sarcină este preluată de forțe de o natură diferită, puse sub un semn potrivnic, și confuzia izbucnește. Porunca evanghelică de "a căuta mai întâi Împărăția lui Dumnezeu" *(Matei 6, 33)* se secularizează și degenerează în utopia unor paradisuri pământești. Teribilul totalitarism al fiarei apocaliptice se profilează pe agregatele omenești.

Azi, creștinătatea nu mai este agentul activ al istoriei, ci spectatorul pasiv al unui proces în care ea nu mai are nici o putere, riscând să reducă Biserica la dimensiunile și semnificația unei secte care s-a retras în ea însăși, la marginea destinelor lumii. Reformele sociale și

1. Sfântul Grigorie de Nyssa: *De profes. christiana*, P.G. 46, 244 C.
2. Origen, *Selecta in Psalmos*, 23, 1; P.G. 12, 1265.

economice, eliberarea și emanciparea popoarelor și a claselor sociale sunt înfăptuite de factori din această lume, îndepărtați de centrul Bisericii.

În acest ceas, aproape pretutindeni creștinii trăiesc sub un regim de separare între Biserică și Stat. Biserica nu poate să se adapteze la această situație nouă decât păstrându-și neatins caracterul universal și integral al misiunii ei, inerent naturii sale. Dar teocratismul ei devine mai interiorizat. El o cheamă să fie prezentă pretutindeni ca o conștiință al cărei glas răsună liber și se adresează libertății, dincolo de orice imperativ lumesc. Dacă ea pierde în încercările imediate, din cauza mijloacelor practice ale Statului, în schimb ea câștigă în forță morală prin libertatea și independența suverană a cuvântului ei. În climatul de neutralitate, indiferență sau ostilitate declarată, după ce a pierdut autoritatea și ascultarea formală, Biserica nu poate să se mai sprijine decât pe credința adevăratului popor al lui Dumnezeu, degajată de orice compromis sau conformism.

În orice moment al istoriei, alegerea între satanocrație și teocrație se impune cu necesitate, iar azi mai mult ca oricând, datorită cristalizării din ce în ce mai clare a celor două cetăți: a lumii și a lui Dumnezeu. Nu este vorba nicidecum de vreun pragmatism sociologic sau de conformism, ci de o chestiune dogmatică, potrivit căreia nici o teologie sectară sau dezîntrupată nu poate schimba nimic în regula de credință. Nici chiar căderea în păcat nu a schimbat nimic în proiectul inițial al Întrupării; numai o optică prea omenească se silește să o reducă sau să o minimalizeze și să estompeze textele cele mai clare ale Scripturii. În lumina acestor texte, numai maximalismul eshatologic al monahismului justifică cel mai puternic istoria. Cel ce nu consimte la acest maximalism îngeresc cu scop imediat, la trecerea bruscă la veacul ce va să vie, acela ia asupră-și toată răspunderea istoriei și se vede obligat să o construiască în mod pozitiv, adică din punct de vedere biblic; să o metamorfozeze într-un suport în vederea Venirii, căci totdeauna un glas strigă în deșert: "Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui" *(Matei 3, 3)*. "Ispitirea Sfântului Antonie", în înțelesul cel mai înalt, pune în relief dinamismul Duhului care smulge existența de sub puterea demonică; victoria câștigată în deșert este mai răsunătoare decât "triumful" Imperiului lui Constantin cel Mare. Retrăgându-se în locurile pustii, monahii părăseau Imperiul prea apăsat de umbra compromisurilor. Azi deșertul, "locuința demonilor", se deplasează în chiar inima popoarelor care "trăiesc în lume fără nădejde și fără Dumnezeu" *(Efes. 2, 2)*. Călugării nu mai au nevoie să părăsească lumea și orice credincios își poate afla vocația sa sub forma nouă a unui monahism interiorizat. Problema omului eshatologic este pusă de istoria însăși.

Există o tensiune permanentă între esență și existență; ea este mântuitoare, căci înalță ființa mai presus de ființă, o cheamă să se depășească și să se unească cu Dumnezeu. "Transcendențele" existențialiștilor nu transcend nicidecum dimensiunile acestei lumi, ci se pierd în măruntișurile neajunsurilor omenești, ale imposturii și ale unei tragice neînțelegeri. Plinătatea vine numai de la Dumnezeu, nimeni nu poate să și-o însușească numai cu instinctele sale de proprietar, ea este veșnic primită ca un dar. De aceea, adevărata viață nu se dezvoltă decât în euharistie, laudă și liturghie. Teologia ultimului sfârșit presupune supraînălțarea gândirii la propria ei cruce, ea nu are legături și nici continuitate cu filosofia omenească: "Noi vă propovăduim ceea ce la inima omului nu s-a suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" *(I Corinteni 2, 9)*. Ea cuprinde totalitatea revelației, pune misterul omului eshatologic - *Filius sapientiae* - și inițiază în strălucita definiție a oricărui creștin: "Cel care iubește *Arătarea* lui Hristos - *Parusia*" *(II Timotei 4, 8)*. Pentru acești iubitori ai *Parusiei,* ceasul care vine este ceasul de față, el determină tot ce precede și tot ce urmează. În lumina lui, orice mare păcătos, cum a fost și tâlharul răstignit pe cruce de-a dreapta lui Hristos, poate să se convertească imediat la eonul veșnic. Dimpotrivă, cel fără de lege, stăpânitorul de-a stânga al ocultiștilor se descompune și descompune existența într-o stare subiectivă temporal-infernală. Amândoi, și cel ce crede și cel fără de lege, prin opțiunea lor hotărâtă, fac să se apropie sfârșitul, pe când tot ceea ce rămâne la mijloc cade în categoria de "pai al istoriei", în categoria celui "călduț", de care vorbește Apocalipsa, categoria "celui ce va fi vărsat". Sfinții, eroii și geniile, când au atins adevărul, fiecare în felul lui, culminează până la urmă în singura și unica realitate. Sofiologia, arta adevărată, icoana, liturghia, adevărata creație sub toate formele sale, sunt raiul imediat. Dimpotrivă, orice cult din categoria pervertirilor duce la infernul imediat; acesta este privilegiul timpurilor apocaliptice, să aducă la lumină tot ce este ascuns. În aceste condiții, dacă răul ne arată o mărime statică constantă, infinitul vicios, Împărăția prezintă creșterea constantă: infinitul actual.

Evanghelia Sfântului Ioan ne istorisește un cuvânt al Domnului, care are legătură cu acest imediat și care, tocmai pentru aceasta, este poate cuvântul cel mai grav din cele adresate Bisericii: "Cel care-l primește pe cel pe care îl voi trimite Eu, pe Mine Mă primește; iar cine Mă primește pe Mine primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine" *(Ioan 13, 20)*. Dacă lumea, omul, aproapele nostru, primește pe un membru al Bisericii, pe unul din noi, el se află de pe acum în circuitul treptat al comuniunii, nu rămâne în afara cercului sfânt al Comuniunii întreite, al binecuvântării Tatălui. Destinul lumii depinde de atitudinea inventivă a

Bisericii, de arta prin care ea se face primită. Iadul nu depinde de mânia lui Dumnezeu, poate că depinde de iubirea cosmică a sfinților: "Să-L vezi pe Domnul în fratele tău", "să te simți mereu răstignit pe cruce", "să nu încetezi până la moarte să adaugi foc peste foc"[3].

În epistola întâi a Sfântului Apostol Ioan, iubirea lui Dumnezeu este un început, ea precede totul, transcende orice răspuns. În adâncul ei, iubirea apare ca dezinteresată, ca darul pur al slujitoarei, ca bucuria prietenului Mirelui, ca bucurie care există prin ea însăși, asemenea aerului curat și luminii soarelui; o bucurie *a priori* pentru toți. În *Ioan 14, 28,* Iisus cere ucenicilor Săi să fie bucuroși, cu o bucurie nemărginită ale cărei motive sunt dincolo de om, în unica existență obiectivă a lui Dumnezeu. Din această bucurie limpede și curată, vine mântuirea lumii.

2. Duhul Sfânt în timpurile de pe urmă

După interpretarea Sinodului al șaptelea ecumenic, cuvântul evanghelic despre păcatul de moarte indică înfricoșătoarea rezistență conștientă la lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt, rezistență care face din înțelepciunea lui Dumnezeu o absurditate. Caracterul decisiv al lucrărilor Duhului Sfânt pentru destinul creștinătății explică, fără să-l justifice nicidecum, curentul mistic legat de "Evanghelia eternă" a lui Ioachim de Floris († 1202). Mai târziu, Fr. Baader, I. Boehme și Georges Sand susțin că există trei testamente, trei epoci istorice[4]. Duhul Sfânt, însă, nu Se întrupează. "Paracletofania" Îl manifestă pe Hristos, Paracletul - Plinire nu se realizează decât prin integrarea în Hristos. Vârsta Duhului nu e deloc o vârstă istorică, o epocă, ci El are o stare de interioritate, până la comuniunea trinitară. Itinerarul acesta este neîmpărțit și foarte precis: de la *Deus absconditus* la Duhul, prin Fiul și de la Duhul Sfânt, prin Unul-născut, la adâncul cel mai presus de înțelegere al Tatălui. Istoria Bisericii, de la Cincizecime, este deja epoca ultimă, deja eshatologie inaugurată și putem vorbi cel mult de lucrarea proprie a Duhului Sfânt, în această epocă *(Fapte 2, 17-21)*. Expresia "Și acum vino, Duhule Sfânt" se înfățișează ca o *epicleză eshatologică:* prin istorie, Duhul Sfânt lucrează și pregătește venirea Împărăției lui Dumnezeu. Păcatul mortal este tocmai împotrivirea față de Împărăție. Dar aici se impune cea mai mare prudență, ca să evităm orice simplificare. Noi trăim timpuri de mari confuziuni. Nu mai avem atmosfera

3. Cuvintele Sfântului Simeon și ale Sfântului Ioan Scărarul, în *Filocalia*, Londra, 1951, p. 111, 127, 229.

4. Reprezentantul contemporan este D. Merejkovsky (a se vedea *Le Mystère des Trois*, Paris, 1925).

cristalină, transparentă a Evangheliei; este timpul prezis al falşilor profeţi, al vorbelor false, al valorilor falsificate, al situaţiilor răsturnate şi pervertite.

Scepticismul curentului ascetic extrem se inspiră din cuvintele: "Nu iubiţi lumea şi nici ce este în lume" *(I Ioan 2, 15)*, şi decretează că, mai curând sau mai târziu, ceea ce este cultură, creaţie omenească este destinat să piară în flăcări.

Istoriceşte vorbind, cultura greacă a fost folosită pentru predicarea creştinismului. Oare rolul ei să fi luat sfârşit? Astfel, procrearea lasă loc fecioriei deja de la venirea lui Mesia. Tulburător este faptul că cultura nu a fost primită totdeauna fără condiţii, ea nu intră ca element organic al spiritualităţii creştine. Ea este un intrus, cel mult demn de respectat. Putem uşor constata că există un oarecare utilitarism teocratic: ne slujim copios de cultură pentru scopuri apologetice, spre a atrage sufletele. Or, când cultura începe să simtă că nu este decât tolerată, că este un corp străin pe care-l folosim după nevoi, ea pleacă, devine autonomă, secularizată, atee. În acelaşi timp, însă, apare o dificultate inerentă propriei sale dialectici.

Izvorul culturii este greco-roman. Principiul acestei culturi este cel al formei desăvârşite în mărginit. Dacă, la început, creştinismul a învins cultura, aceasta la rândul ei l-a pătruns adânc, dar mai rămân anumite elemente ireductibile. Cultura, atât în expresia ei clasică, cât şi în cea romantică se opune eshatologiei şi Apocalipsei. Prin repulsia şi aversiunea ei faţă de moarte, cultura se opune sfârşitului, principiul ei este să rămână în istorie.

Or, nu se poate justifica nici o activitate istorică a omului decât în relaţie cu ceva cu totul altul decât durata pură, decât numai dacă-şi găseşte semnificaţia sa în legătură cu sfârşitul. "Căci chipul acestei lumi trece" *(I Cor. 7, 31)*; prin aceasta trebuie să înţelegem avertismentul de a nu crea idoli, de a nu cădea în iluzia exagerată a paradisului pământesc, nici chiar în utopia identificării Bisericii cu Împărăţia lui Dumnezeu[5]. Chipul Bisericii militante trece ca şi chipul lumii[6]. Sfârşitul istoriei este postulatul moral al istoriei înseşi.

Pe de altă parte, hiper-eshatologismul, care sare dincolo de istorie în sfârşitul lumii şi se întâlneşte cu negarea ascetică, lipseşte istoria de orice valoare, sărăceşte întruparea, dezîntrupează istoria.

Atitudinea creştină nu este niciodată o *negare*, fie eshatologică, fie ascetică. Ea este o *afirmare eshatologică*. Cultura nu are o dezvoltare infinită. Ea nu este un scop în sine: rămasă numai în limitele sale proprii, problema este insolubilă. Obiectivată, ea devine un sistem de constrângeri. Adevărată, ea este sfera în care omul creează valorile şi exprimă adevărul său "teurgic"[7]; dar acest adevăr depăşeşte prezentul temporal, forma acestei lumi, şi de aceea cultura, în punctul ei culminant, se depăşeşte şi devine în mod esenţial simbol, semnul Celui "cu totul altul". Mai curând sau mai târziu, arta, gândirea, conştiinţa morală, elementul social se opresc la propriile lor limite şi atunci se impune o alegere: să se instaleze în infinitul vicios al propriei ei imanenţe, să se îmbete cu nimicul ei, sau să transceandă limitările ei sufocante, să treacă în transparenţa apelor sale limpezi, să reflecte transcendentul. Dumnezeu a vrut ca Împărăţia Lui să nu fie accesibilă decât prin haosul acestei lumi; Împărăţia nu este o transplantare străină, ci revelaţia profunzimii numenale ascunse a acestei lumi.

Azi, cavalerii Apocalipsei străbat lumea. Cavalerul alb, învingătorul, Hristos, se înconjoară de însoţitori ciudaţi: cavalerii care înfăţişează războiul, foamea, moartea. Creştinismul nu este el oare lovit de un somn greu, tragic, chiar în momentul în care lumea se descompune, se desface? Lumea este plină de erezii creştine din cauza creştinilor înşişi care nu ştiu să manifeste prezenţa triumfătoare a Vieţii. Creştinătatea a pierdut simţul atât de puternic al lui Israel - *gens prophetica* - "popor-metaforă" -, de a fi popor teofanic; Hristos apocaliptic se deosebeşte de Hristos istoric şi prin spaţiile lumii aduce ultima criză, *judecata* sub o lumină paradoxală, neaşteptată, ca judecata asupra lui Iov şi a prietenilor lui.

Punţile se prăbuşesc, legăturile se rup. Este o situaţie mai neliniştitoare decât la primul Turn Babel: acum nu putem vorbi de o amestecare a limbilor, ci de o confuzie a spiritelor. Lumea se retrage în ea însăşi şi poate că nu va mai auzi niciodată glasul lui Hristos; creştinătatea se retrage şi ea în ea însăşi şi nu mai are nici o putere asupra istoriei. Ea s-a instalat prea mult în timp, sau în cele mai neînsemnate probleme ale vieţii cotidiene, atât de orbeşte, că alţii se ocupă de reconstrucţia lumii şi caută marea sinteză a destinului ei cel nou. Aceasta este actualitatea brutală. Cu totul altul este pre-destinul purtat de suflarea Duhului. *Expectandum nobis etiam et corporis ver est...*[8]. Mesajul învierii afundă lucrurile istorice, şi deci cultura, în această aşteptare a ultimei primăveri.

5. *Ecclesia est nunc et regnum Christi, regnumque caelorum* (Fer. Augustin, *De civitate Dei* 1, 20, c. 9, n. 1). "Biserica actuală este Împărăţia lui Hristos şi Împărăţia Cerurilor".

6. Putem cita cuvântul lui A. Loisy: *"Aşteptam Împărăţia lui Dumnezeu şi a venit Biserica" (L'Evangile et l'Eglise*, 1902, p. 111).

7. Cuvântul a fost falsificat de Soloviev în sensul unei acţiuni asupra lui Dumnezeu; în realitate este vorba de sinergismul lucrărilor dumnezeieşti şi al spiritului creator în vederea Împărăţiei.

8. Minuc. Felix, *Octavius*, 34.

Ca în timpul catacombelor (o știm din arta lor), trebuie să alegi între a trăi pentru a muri sau a muri pentru a trăi. Arta modernă nu are înaintea ei nici o posibilitate de evoluție. Căci ea este doar o demolare, binevenită, a tuturor ororilor din secolele de decadență. Arta abstractă, în punctul ei cel mai avansat, își regăsește libertatea, liberă de orice prejudecată. *Forma exterioară* este deschisă, dar accesul la *forma interioară* este barat de îngerul cu spada de flăcări. Ea nu se va deschide decât prin botez - deci prin moarte. Artistul nu-și va regăsi slujirea sa decât îndeplinind o taină teofanică: desenând, sculptând și cântând numele lui Dumnezeu, în care Dumnezeu Își face locuinta Sa.

Arta copiștilor, care a bătut pasul pe loc, arta pietrificată, mumificată, totul este depășit în mod fericit. De la copie, prin impresionism și descompunerea ultimă a artei abstracte, artistul de azi este chemat la construirea creatoare a formei interioare. Dar adevărul său nu poate veni decât din conținutul viziunii mistice: "gloria ochilor stă în a fi ochii Porumbiței"[9]. Nu mai este vorba de a întrupa o idee, un punct de vedere, o școală, ci e vorba de însăși Întruparea suflării Duhului Sfânt, e vorba de arta sofianică. Noutatea absolută vine din împrospătarea eshatologică: "Ne amintim de ceea ce vine".

În ceea ce privește știința, ea caută o explicație (a unui fenomen sau a altuia), deplasând dificultatea ceva mai departe. "Cel mai mare mister este însăși posibilitatea unui pic de știință"[10]. "Ceea ce este mai de neînțeles în lume este că lumea este inteligibilă"[11]. Însăși știința, în întregul ei, este un mister. Chiar agnosticii pot să constate misterul, și prin el să simtă un oarecare sentiment religios. "Cea mai frumoasă emoție pe care o putem simți este emoția mistică. Aici este germenul oricărei științe veritabile"[12]. Duhul Sfânt poate naște într-un savant onest, obiectiv, uimirea în sensul înțeles de Platon; el poate face cunoscut spiritelor celor mai inițiate uimirea îngerilor și poate dezvălui "flacăra lucrurilor" în însăși materia lumii.

Pe plan filosofic, filosofia existențialistă transcende tot ceea ce este obiectivare și astfel trece prin propria ei libertate; ea încetează de a fi numai gândirea care se gândește pe sine[13], dar în acest joc gratuit ea atinge o limită: "Mâna închisă este moartea"[14].

9. Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Cant.*, hom. 4; P.G. 44, 835 CD.
10. L. de Broglie, *Continu et Discontinu*, p. 98.
11. Einstein, citat de Ph. Franck, *Einstein, sa vie et son temps*, epigraf.
12. *Ibid.*
13. În filosofia lui René le Senne *(Obstacle et valeur: Le Devoir)*, perspectiva "raportului teandric" duce la metafizică, unde cuvântul și meditația filosofică se transpun în rugăciune. Este și "prezența totală" a lui Lavelle, care trezește atitudinea rugătoare (a se vedea P. Evdokimov, *Adorația liturgică în Biserica din Răsărit*, în "Verbum Caro", nr. 35/36, 1955).
14. Léon Bloy, *La Femme pauvre*, Paris, 1951, p. 279.

Fenomenologia existențială este poate cea mai propice pentru orice reflexiune asupra Absolutului. Fenomenologia observă felul lucrurilor de a apărea și raportează condițiile sale la structura subiectivității omenești pentru care apar lucrurile. Cu Husserl și școala lui, operația de reducere fenomenologică a devenit inerentă reflexiunii filosofice. Ea degajă imediatul de ceea ce-l ascunde. Astfel, această dezvelire constă într-o serie de purificări progresive. Reducerea eidetică degajă esențele de accidental și de artificial. Sub diversitate, descoperim structura fundamentală: *Eidos*. Empirismul și psihologismul sunt depășite și apare transcendentalul. Esențele trimit la subiectul transcendental; privirii sale pure, intuiției sale apodictice, lumea i se oferă ca un fenomen. Pentru a surprinde acest "eu" pur, trebuie realizată reducerea transcendentală. Dar trebuie mers chiar mai departe, și să reducem receptivitatea până la activitatea originară. Transcendentalul nu izbucnește niciodată ca atare în conștiința psihologică, ci se pregătește pentru aceasta. Îi cunoaștem intenția lui profundă numai prin experiență (gândirea este totdeauna gândirea a ceva, gândirea orientată), produsul ei exprimă în afară ceea ce el este în lăuntru. Reducerea constitutivă surprinde intuiția ca fiind creatoare de esențe. Dar transcendentalul denotă o multiplicitate intersubiectivă și interobiectivă, iar diviziunea între subiect-obiect persistă; chiar fiind constitutiv și producător de esențe, transcendentalul nu este *unul*. *Cugetarea* nu este astfel ultima realitate, nu este absolutul.

Reducerea se petrece asupra lumii în întregul ei, ea "suspendă" sau pune "între paranteze" și ceea ce îmi aparține, dar care nu este al meu, până la sentimentele și viața mea intimă, în ceea ce ea este cufundată în durata istorică. *Cugetarea* astfel găsită este deasupra timpului și subiectului empiric. Ea este revelarea esenței mele extra-temporale, experiența atât de mișcătoare a totalei eliberări de lumea empirică! Dar dacă această libertate, ca Socrate din *Fedon*, poartă în ea o "imensă nădejde", ea nu este mai confortabilă decât aerul rarefiat de pe înălțimi: este momentul deschis al detașării și al angajamentului total, preludiul inventiv al unei aventuri spirituale, care cheamă la anticiparea Valorii Absolute. Dar oare o ultimă reducere este posibilă? Da, dacă a reduce nu înseamnă a suprima, ci a vedea ca relativ. Multiplicitatea inter-subiectivă impune exigența unității supreme. Dacă ne oprim la reducerile prealabile, trebuie să proiectezi acolo Absolutul, și atunci *Deus non est, Deus est:* Spiritul universal al lui Hegel, lumea esențelor lui Husserl, lumea ideilor lui Platon, eul absolut al lui Fichte, natura absolută a lui Spinoza, materia absolută a materialiștilor, societatea absolută a lui Marx, paradisul terestru al utopiștilor, libertatea absolută a lui Sartre. Ultimul exemplu este tipic pentru toate celelalte.

Pentru că omul se bucură de o libertate absolută şi pentru că el este la originea judecăţilor de valoare, pentru că el este unirea între esenţă şi existenţă, *Deus non est, Deus est.* Dar chiar şi la Sartre, omul neputând realiza unirea dintre *în sine* şi *pentru sine,* el nu poate fi decât un dumnezeu cu lipsuri.

Realitatea existenţei lui Dumnezeu, pentru om, ţine de filosofia evidenţei, dar aceasta trebuie creată. Dacă o atare filosofie se va constitui, atunci aceasta va fi cu siguranţă o filosofie a revelaţiei. Evidenţa *este poate chiar tipul cunoaşterii apofatice.* Ea îndeamnă spiritul să iasă din limitele sale proprii şi să treacă dincolo de orice limită spre o realitate ascunsă care se revelează. *Evidenţa este totdeauna o revelaţie* şi numai aceasta este definiţia ei posibilă. Ea se înfăţişează şi se impune cu certitudinea ei absolută, care este de o cu totul altă dimensiune decât cea intelectuală. Orice întrebare referitoare la posibilitatea unei iluzii sau la realitatea conţinutului acestei revelaţii devine fără obiect. Experienţa religioasă ca atare nu comportă nici o stare preliminară, reflexivă; dimpotrivă, ea cere o puritate receptivă, un fel de spaţiu liber al nostru, liber chiar de noi înşine şi deschis total harului. Experienţa religioasă este în întregime prezenţa lui Dumnezeu, care precede orice întrebare şi, prin aceasta, o suprimă în mod radical.

Evidenţa care ne apare la capătul unei demonstraţii nu este, de fapt, o evidenţă, ci o dovadă, adică rezultatul unei operaţii. Cu atât mai mult evidenţa transcendentului suprimă orice demonstraţie, orice este mijlocit. Ea nu vine nici din credibilitate şi nici din raţiune. Ea nu depinde decât de lumina care vine chiar de la obiectul respectiv. De aceea, ceea ce este în mod autentic evident este totdeauna cel mai neînţeles, pentru că se situează în afara oricărei demonstraţii, fiind absolut pur şi absolut neobiectivabil. Există o singură înţelegere şi cunoaştere directă dată de iluminarea mistică, care este harul pur al parusiei. Din cercul tăcerii de deasupra adâncului care înconjoară pe Tatăl, un glas din lăuntrul minţii mele îmi spune: Eu sunt Eu. Aceasta nu este o definiţie, ci formula apofatică a transcendenţei lui Dumnezeu personal; un nume care mai mult tăinuieşte decât revelează şi care arată că omul, într-adevăr, nu poate să-L numească pe Dumnezeu şi, în acelaşi timp, este un Nume-Loc, în care Dumnezeu este imediat prezent: Tu, care eşti neajuns şi totuşi aproape.

Lumea este îndoielnică, Dumnezeu, însă, este absolut sigur, evident, iar eu sunt absolut sigur, evident, numai în relaţie vie cu Dumnezeu, pentru că sunt chipul Lui. Întruparea Domnului *a unit cele două evidenţe apofatice* fără amestecare şi fără despărţire: *Deus absconditus et homo absconditus:* "Eu sunt Eu", zice Dumnezeu în sufletul meu; în faţa Lui, cestălalt existent, acest *sum* (sunt) răspunde: "Eu sunt eu"; cel ce se gândeşte în el însuşi şi cel ce gândeşte în om, în propriul său chip omenesc, în conştiinţa creată şi teandrică în acelaşi timp; Numele nespus în el însuşi, Nimicul apofatic şi Numele care a fost pronunţat: *Ecce Homo*, rămâne întreit.

Omul n-ar putea niciodată să-L inventeze pe Dumnezeu. Dacă credinciosul Îl gândeşte pe Dumnezeu, dacă credinciosul are intuiţia a ceea ce depăşeşte total imaginaţia sa, aceasta înseamnă că el se află în lăuntrul gândirii divine, că Dumnezeu Se gândeşte pe Sine în el.

Dacă omul este destul de cinstit şi sincer cu el însuşi, dacă-şi păstrează capacitatea de a se privi în lăuntrul propriei sale taine, ferindu-se de orice idee intelectuală preconcepută, curat de orice prejudecată şi de orice fel de "psihism" pervertit de patimi, poate foarte uşor să spună cu cuvintele lui Pascal: În adevăr, omul îl întrece infinit de mult pe om, în adevăr, ar trebui să te sileşti, ca să nu crezi... Cineva mi-a dăltuit chipul, cineva mi-a sădit în inimă infinitul aspiraţiilor mele, facultatea de a vedea pe aproapele meu şi de a-i zice "tu", şi prin această iubire smerită să văd pe Aproapele absolut, pe Celălalt, pe Cel "cu totul Altcineva" şi să-i zic "Tu", Absolutul.

Orice problematică raţională este relativă. Dimpotrivă, omul poate să recunoască intenţionalitatea adâncă şi înnăscută a minţii sale, ceea ce nu poate fi eliminat ca realitate trăită şi care transcende planul reflexiv. Nu putem niciodată să-L atingem pe Dumnezeu la capătul unui proces analitic retrospectiv, reconsiderând seria cauzelor mărginite: în mod fatal, absolutul s-ar compromite cu relativul, s-ar reifica, ar cădea în planul empiric şi obiectivat. Între dimensiunea absolutului şi cea a relativului, este o prăpastie ce nu poate fi trecută. Dar dacă nu există o idee de Dumnezeu, o noţiune abstractă de Dumnezeu, dimpotrivă, Dumnezeu este dintr-odată acest oarecare, care este cunoscut în modul cel mai intim.

Dumnezeu există pentru mine prin faptul că m-a făcut să exist; aceasta este o certitudine vitală, cunoscută prin lăuntrurile mele. "Chipul" cu care Dumnezeu l-a dăruit pe om nu se referă nici la un principiu explicativ, nici la o garanţie de dovezi, ci se referă la actul de autoaşezare a lui Dumnezeu. Absolut apofatic în ce priveşte esenţa Sa, Dumnezeu este în întregime şi imediat presimţit ca *existent*.

Intenţionalitatea, legată de chip, îl îndrumează pe om să-L gândească pe Dumnezeu, dar *conţinutul gândirii despre Dumnezeu nu mai este un conţinut gândit.* În orice gândire despre Dumnezeu, Dumnezeu Însuşi Se gândeşte pe Sine în mintea omenească şi aceasta constituie imediat experienţa religioasă a prezenţei Sale. Omul nu mai poate spune nimic despre Dumnezeu, dar poate spune Dumnezeu, el *ştie* deja apropierea Lui care-l înconjoară cu totul.

Dumnezeu este totdeauna identic cu Sine însuşi, cu iubirea Sa. Omul, însă, este totdeauna schimbător chiar în atenţia sa faţă de propria-i intenţionalitate care îl îndreaptă spre o prezenţă. Aceasta nu este niciodată irezistibilă, niciodată constrângătoare. Este ca o chemare abia perceptibilă, un dialog şoptit, o libertate, un suflu al Duhului.

"De unde vine omul şi încotro se duce?" Această întrebare a lui Pascal ne arată limpede dependenţa noastră de izvor. Se pare că Domnul a auzit această întrebare pe care şi-o poate pune orice om şi a răspuns El însuşi uimitor de clar: "Vin de la Tatăl Meu şi Mă duc la Tatăl Meu" *(Ioan 16, 28)*. Dincolo de orice fiinţă şi orice gândire, este evidenţa absolută a izvorului, argumentul care duce în adâncul Tatălui: nu pot veni decât de la El şi nu mă pot întoarce decât lângă El. Duhul Sfânt, în această presimţire a Tatălui în orice om, a prezis: *"Abba, Părinte"*. Ca să poată înţelege că Cel ce vine în întâmpinarea sa nu este străin de taina sa, ca să înţeleagă că este Iubire şi ca să trăiască din iubire, Dumnezeu "a gândit" întruparea şi a dăruit omului, pe lângă prezenţa Sa, harul morţii Sale, credinţa istorică şi Împărăţia.

Domnul a zis: "Voi sunteţi toţi dumnezei", cu o singură condiţie prealabilă, ca toţi să ne recunoaştem "fii ai Celui Prea Înalt". Între cele două poziţii se plasează un *hiatus irrationalis*, limita apofazei. Reducerea ultimă o descoperă. Limita păstrează şi indică libertatea divină, pentru că nu există nici o nevoie internă care să-L oblige pe Dumnezeu să iasă din El însuşi. Iubirea Sa Îl face să vină în întâmpinarea omului. Iubirea pe care n-o vom pricepe niciodată şi singura dorită de inima omului.

Filosoful rus Soloviev, comentând cuvântul despre predicarea Evangheliei pretutindeni ca semn al vremurilor din urmă, găsea că aceste cuvinte au un înţeles deosebit: într-un moment oarecare al istoriei, atitudinea neutră, agnostică va dispărea; pus în faţa evidenţelor, fiecare va fi nevoit să opteze, să aleagă: cu Hristos sau împotriva lui Hristos. Dar chiar şi aici, misterul voinţei pervertite rămâne întreg. Evidenţa nu forţează nicidecum voinţa, aşa după cum harul n-o influenţează decât în funcţie de libertatea sa. Dacă ne gândim la lucrarea Duhului Sfânt în vremile cele din urmă, poate că am putea vedea tocmai această lucrare a "degetului lui Dumnezeu", a *Martorului:* o sugestie pentru gândirea omenească, o invitaţie decisivă adresată tuturor formelor culturii umane, pentru ca să surprindă intenţionalitatea originară de a culmina în opţiunea ultimă pentru Împărăţia Cerurilor, proiectarea ei dincolo de limitele acestei lumi.

"Credinţa care-mi place cel mai mult, zice Dumnezeu, este speranţa", afirmă Ch. Péguy[15]. În adevăr, după Sfântul Apostol Pavel, credinţa este speranţa lucrurilor viitoare. Speranţa este aspectul eshatologic al credinţei, este credinţa care se îndreaptă spre ceea ce vine. Dacă credinţa, ca mărturisire a originilor, este o înviorare, o întoarcere spre tradiţie, speranţa este o înviorare spre viitor, spre eshatologie.

Stilul plin de imagini al Apocalipsei zugrăveşte noul Ierusalim ca locul unde "neamurile vor aduce slava şi cinstea" *(Apoc. 21, 24)*, aşadar ele nu intră acolo cu mâinile goale. Putem crede că tot ceea ce apropie mintea omenească de adevăr, tot ceea ce ea exprimă în artă şi tot ceea ce ea trăieşte ca adevărat, toate aceste culmi ale geniului ei vor pătrunde în Împărăţia lui Dumnezeu şi vor coincide cu adevărata realitate, aşa cum adevăratul chip coincide cu originalul său.

Chiar frumuseţea măreaţă a culmilor înzăpezite, dezmierdarea mării sau tarlalele de grâu aurite vor ajunge să fie un limbaj în care Biblia ne vorbeşte adesea. Soarele lui Van Gogh sau nostalgia lui Venus sau tristeţea Madonelor lui Botticelli îşi vor găsi expresia adecvată atunci când setea celor două lumi va fi săturată. Platon îl va regăsi pe Socrate veşnic tânăr şi frumos, chemat la ospăţul mesianic al *Erosului* dumnezeiesc.

Iar elementul cel mai curat şi cel mai misterios al culturii, muzica, nu ne transpune ea oare într-o realitate transfigurată a lumii? Muzica ne transpune, în punctul ei culminant, în faţa absolutului. În "Missa solemnă" a lui Mozart, auzim glasul lui Hristos, iar înălţarea noastră sufletească atinge valoarea liturgică a prezenţei lui Dumnezeu.

Când este adevărată, cultura care izvorăşte din cult îşi regăseşte originile liturgice. Şi când orice formă e depăşită de prezenţă, aceasta, ca şi prezenţa euharistică sau lumina Taborului nu mai permite să te instalezi în timp. "Căutaţi împărăţia lui Dumnezeu": cultura în esenţa ei este această căutare în istorie a ceea ce nu se găseşte propriu-zis în istorie, a ceea ce o depăşeşte şi o duce în afară de limitele ei. Pe calea aceasta, cultura devine un index şi o expresie a Împărăţiei cu ajutorul acestei lumi.

Aşa după cum venirea lui Hristos istoric cheamă venirea lui Hristos cel preamărit, aşa cum euharistia este în acelaşi timp anunţarea sfârşitului şi, în această anunţare, face deja să strălucească prin anticipare ceea ce rămâne, tot aşa şi cultura în punctul ei culminant renunţă la ea însăşi, trece prin misterul bobului de grâu, ia chipul lui Ioan Botezătorul, vestitorul, precursorul, steaua sa dispare în lumina strălucitoare a Amiezii. Cultura devine semn, săgeată îndreptată către ceea ce trebuie să vină. Cu Mireasa şi Duhul, ea zice: "Vino, Doamne".

15. Ch. Péguy, *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu*, Paris, 1929, p. 15.

Dacă orice om după chipul lui Dumnezeu este icoana Sa cea vie, *cultura este icoana Împărăţiei cerurilor.*

În momentul marii treceri, Duhul Sfânt va atinge cu degetele Lui uşoare această icoană; şi ceva va rămâne pentru totdeauna.

În liturghia veşnică a veacului ce va să vină, omul va cânta mărirea Domnului său prin toate elementele culturii trecute prin focul purificării lor ultime. Dar chiar aici pe pământ, omul care face parte dintr-o obşte de credincioşi, savantul, artistul, toţi preoţi ai preoţiei împărăteşti universale, slujesc propria lor liturghie, în care prezenţa lui Hristos se înfăptuieşte pe măsura receptacolului său. Ca şi iconografii, ei zugrăvesc cu materia şi lumina acestei lumi semne în care se zăreşte uşor chipul tainic al Împărăţiei.

3. Teologia istoriei[16]

Ce înseamnă timpul dintre Înălţare şi Parusie? Darul Împărăţiei se referă în chip tainic la efortul omenesc. În adevăr, omul trebuie să lucreze la mântuirea sa cu cutremur, este chemat să găsească în istorie numai ce-i este necesar şi "să grăbească Ziua Domnului" *(II Petru 3, 12).* Dar această sinergie între acţiunea lui Dumnezeu şi acţiunea omului scapă oricărei cântăriri. Kenoza învăluie prezenţa divină şi apariţiile ei interzic orice viziune simplistă. Dezbaterea actuală între partizanii "întrupării" şi cei ai "eshatologiei" situează bine teologia istoriei în ordinea nu a raţiunii, ci în cea a credinţei.

Materia istorică se vădeşte foarte complexă. Este imposibil să mai aplicăm istoriei numai categoriile de sacru şi de profan, în felul în care a interpretat istoria Fericitul Augustin, în *De Civitate Dei,* sau cum a făcut Bossuet cu schemele sale ternare simpliste: creare, cădere, mântuire. Nu există progresie în linie dreaptă. Astfel, progresul ştiinţific la nivelul sintezelor se estompează şi, potrivit lucrărilor lui Eduard Meyer, O. Spengler, Toynbee, discontinuitatea civilizaţiilor e demonstrată

16. A se vedea: H. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954; R. Niebuhr: *The Nature and Destiny of Man*, Scribner's, New-York, 1943; O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947; K. Lowith, *Meaning in History*, Chicago Press, 1949; L. Bouyer, *Christianisme et Eschatologie*, în Vie Intelectuelle, 1948; G. Thils, *Théologie des Réalités terrestres*, Paris, 1949; P. Picper, *La Fin des Temps*, Paris, 1953; H.v. Balthasar, *Théologie de l'Histoire*, Paris, 1955; J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris, 1953; Daniélou: *Christologie et Eschatologie*, in Das Konzil von Chalkedon, Würzburg, 1954; J. de Senarclens, *Le Mystère de l'Histoire*, Genève, 1949; articolele lui I. Malevez, în *Nouvelle revue théologique*, LIX, LXXI (1937, 1949); R. Mehl: "Temps, Histoire, Théologie", în *Verbum Caro*, nr. 6, 1948; Em. Brunner: *La Conception chrétienne du temps*, în *Dieu Vivant*, 1949; P. Ricoeur, *Le christianisme et le sens de l'histoire*, în *Histoire et Vérité*, 1955; Pr. S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau* (în ruseşte) Y.M.C.A. Press, 1945.

clar. Ritmul este rupt chiar între epocile apropiate; istoricii descoperă paralel cu mersul înainte şi un progres în regres. De altfel, obiectivitatea oricărui istoric este totdeauna relativă şi se impune o alegere între mai multe lecturi posibile.

Viziunea secularizată neagă termenul iniţial al creaţiei şi deplasează orice accent pe termenul final: umanitatea reconstituită în forma ei perfectă. Acest termen, chiar numai el, asigură mersul implacabil al istoriei către acordul său final absolut firesc. Forţa motrice a materiei secretă conştiinţa umană, aşa cum ficatul secretă bila, şi la urmă se dezvoltă în Logos. Omul rupe lanţul alienărilor şi se constituie în constructorul propriului lui destin. În general, nu mai există istorici ai absurdului pur, totuşi, finalismul naiv riscă să deraieze: este paradisul echivoc al marxiştilor sau tensiunea existenţialiştilor care nu duce nicăieri.

"Omul depăşeşte infinit pe om", - cum spune Pascal, devine la Nietzsche o necesitate şi-l conduce să propună cele două nebunii, singurele posibile. Trebuie să fii nebun ca să accepţi întoarcerile eterne ale lui Nietzsche, cum trebuie să fii nebun ca să accepţi "nebunia crucii"[17], a Sfântului Pavel: demonismul sau sfinţenia, singurele transcendenţe către "un altul". Dilema rămâne fundamentală: ori închis aici jos, asupra singurei sale realităţi, sau deschis către dincolo.

Care este adevăratul punct de vedere? Există o mulţime de puncte de vedere şi, apoi, ochiul deschis de care vorbeşte Evanghelia *(Luca 11, 34).* Nu este vorba de un unghi de vedere, ci de lumina proiectată asupra totalităţii. Biblia ne aduce această viziune, dar în felul ei; ea aprofundează cunoştinţe, dar mai ales ne învaţă să cinstim misterul în taină. De aceea orice încercare omenească de a comenta istoric Apocalipsa, de "a data evenimentele sale" cade. Ţinem în mâini amândouă capetele lanţului, cel providenţial şi cel progresist, altfel spus: meta-istoria şi istoria, dar cu siguranţă vom câştiga în adâncime dacă facem un mare loc misterului, inexprimabilului.

Filosofia istoriei, foarte la modă în sec. XIX, a cedat poziţiile ei teologiei istoriei. În locul principiilor etice de bine şi de rău, descoperim pe Dumnezeu şi pe Satana. Ideea de Dumnezeu trece la prezenţa sa vie: Dumnezeul istoriei Se revelează ca Dumnezeu *în* istorie.

Pentru greci, divinul era imobil. Lumea oamenilor este chipul mobil al imobilismului zeilor. Mişcarea ei reproduce periodic aceleaşi evenimente. Pesimistului Eclezíast, cu al lui "nu este nimic nou sub soare" (I, 9), îi răspunde strălucitul optimism şi dinamism al Sfântului

17. Nietzsche semnează scrisorile sale "Răstignitul" (a se vedea K. Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, Paris, 1949, p. 102).

Apostol Pavel, care zice: "Făpturile vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" *(II Cor. 5, 17)*.

Pentru gândirea răsăriteană, căderea, întruparea, parusia nu sunt numai manifestări cerești, ci evenimente care înseamnă trecerea (Paștele) naturii omenești la o stare diferită a naturii umane, evenimente tainic prezente și lucrătoare în istorie. Pe de altă parte, Hristos nu a interesat gândirea patristică numai în înfățișarea Sa de Iisus din Nazaret, cu faptele Sale omenești, ci reflexia patristică s-a îndreptat asupra schimbării ontologice pe care a lucrat-o venirea Lui în existența terestră. Aspectul istoric, fenomenologic ascunde realitatea sa numenală. Parusia este deja inaugurată, ea este prezentă și dirijează mersul istoriei și numai ea permite o adevărată lectură.

Acel ἅπαξ *(Evr. 9, 26)*, "s-a arătat odată pentru totdeauna", reliefează valoarea unică, irevocabilă și ireversibilă a evenimentului întrupării. Înălțarea la ceruri introduce firea omenească în eternitatea adâncului Tatălui, și pune pecetea definitivă pe mântuire. Istoria este axată pe unicitatea lui Hristos. Tot ce a fost *înainte* nu este decât o "preînchipuire", tipologie. În Epistola către Romani 5, 14, Adam este τύπος - chipul lui Hristos, iar Părinții descifrează sensul evenimentelor istorice în lumina aceleiași metode tipologice[18]. Tot ceea ce s-a întâmplat *după* întrupare este o extindere a acesteia; timpul Bisericii este timpul însușirii subiective de către toți și de către fiecare în parte a mântuirii obiective. De aceea, Biserica se revelează ca o nouă dimensiune a vieții și o nouă calificare a istoriei, pentru că ea este axată pe ceea ce este unic și este deschisă *veacului veacurilor (eshaton)*.

Este marea descoperire a eshatologiei zilelor noastre, așa de uitată în istorie, și totuși inerentă gândirii patristice. Concepția tipologică a Vechiului Testament, la Părinți, îl arată ca prefigură a eonului ce va veni în Hristos și aceasta permite citirea istoriei în lumina lui. Eonul care este Hristos este în același timp eshatonul: în Hristos istoria s-a împlinit. Nimic nou nu se mai poate întâmpla în istorie pentru că Hristos nu poate fi depășit. Revelația s-a sfârșit, căci Învierea inaugurează deja Parusia. Aceasta este iminentă, dar ceasul ei este necunoscut, și, de aceea, după Sfântul Grigorie de Nyssa, istoria "se desfășoară din începuturi în începuturi prin începuturi care nu se mai sfârșesc"[19]; dar, în totalitatea sa, ea tinde spre sfârșit. Dacă așteptarea Parusiei se exprimă într-un chip mereu nou, sfârșitul îi determină conținutul și o face istorie sfântă. Ordinea obișnuită este răsturnată. Istoria sfântă este istoria universală, iar istoria profană se situează în

18. A se vedea Dom Célestin Charlier, *Typologie ou Evolution*, Ed. Maredsous: *La lecture chrétienne de la Bible*, Bruxelles.

19. *Hom. Cant.*, *P.G.* 44, 1043 B.

lăuntrul ei, nu este decât fenomenologia ei parțială. La a doua venire a Sa, Hristos nu va mai adăuga nimic, ci plinește istoria în sensul că Kenoza a luat sfârșit și începe arătarea universală a măririi Sale. Aceasta, în mod secret, umple de pe acum prezentul (*Sanctus* din *Isaia 6, 3*) și, cu toate că îndreaptă privirile noastre înainte, ne obligă cu aceeași tărie să luăm asupra noastră prezentul în care mântuirea se efectuează foarte real. Aceasta este de fapt opera Duhului Sfânt, cu ajutorul propovăduirii și al Tainelor care continuă și manifestă în orice moment vizibilitatea istorică a lui Hristos.

Din acest punct de vedere, trebuie să spunem că istoria, fără să fie determinată, totuși nu este mai puțin condiționată de elemente care nu sunt istorice. În adevăr, istoria nu este autonomă, ea are preistoria sa edenică și va avea și o post-istorie în Împărăție. Cea dintâi, trecând prin istorie, se împlinește în cea de-a doua. Aceste forțe meta-istorice trăiesc în istorie, lucrează și-i condiționează sarcina ei. Se vede clar că dacă eshatologia are postulatul său istoric omenesc, ea include și participarea cu totul specială a puterilor cerești, îngerești și demonice.

Istoria nu poate dura nici fără sfârșit, dar nici nu se poate opri fără rost. Soluția sfârșitului ei se compune din elementul transcendent, voința Tatălui, și din elementul imanent, maturizarea lăuntrică a istoriei înseși. Pe acest plan imanent, nu-i este dat omului să schimbe tema existenței sale, să fugă de destinul său propriu; el nu poate decât cel mult să schimbe semnul complexului istoric cu plus sau minus, în pozitiv sau în negativ. O înțelegem de îndată ce ne dăm seama că în Hristos istoria "s-a împlinit în întregime". Împărăția mesianică, ziua învierii universale și sfârșitul cel de pe urmă al parusiei culminează în aceeași unică persoană a lui Hristos. El este Mesia și El este Iahve, *Hristos și Kyrios*, Dumnezeu și omul, începutul și sfârșitul, iar sfârșitul nu este nicidecum sfârșitul unei evoluții, ci pliroma, împlinirea. Scopul sfatului cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu a fost atins și, dincolo de uniunea ipostatică a dumnezeiescului și omenescului, în Hristos nu mai este nimic. Potrivit învățăturii Părinților, Hristos înfățișează "începuturile" omenității îndumnezeite, "toată frământătura fiind sfințită de aceste începuturi"[20]. "El Și-a însușit natura omenească întreagă" - "ca să o vindece în întregime"[21]. Este cel dintâi născut din făptura cea nouă. De aici înțelegem până la ce punct istoria lumii se situează în lăuntrul istoriei mântuirii, a istoriei Bisericii. În Taine, toate elementele *"eschaton-ului"* sunt deja prezente și active.

Succesiunii regresive a căderii (*acolouthia)*, Dumnezeu i-a opus succesiunea ordonată, ordinea progresivă prin dinamica lăuntrică, a mân-

20. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Adversus Apollinarem*, P.G. 44, 1152 C.

21. Teodoret, *Adv. haer.*, v, 11; *P.G.* 83, 492 A-B, 429 D.

tuirii. Astfel, istoria este o dialectică a inițiativelor lui Dumnezeu și a răspunsurilor omului, interacțiunea celor doi Adam, dialogul celor doi "*fie*". Sinteza ultimă a mișcărilor ascendente și descendente este deja dată în Hristos, și numai Hristos are cheia sensului istoriei. Depărtarea dintre normă și existență, dintre firea căzută a omului și starea sa îndumnezeită va fi obiectul judecății, revelația zilei din urmă. Hristos este măsura absolută a teandrismului universal. Dogma de la Calcedon este lămuritoare pentru orice teologie a istoriei: subiectul absolut al istoriei este Hristos, și numai referindu-se la El, numai în Hristos, hristificată, omenitatea este și ea subiect al istoriei. Hristos ia asupra Sa toate transformările, iar dacă în El nu mai este nici grec, nici evreu, aceasta înseamnă că orice neam și orice cultură își află propriul lor chip în Hristos. Adevărul are toate modurile de expresie și vorbește în toate limbile *(Apoc. 7, 9)*, iar acest adevăr este în Biserică. Este Biserica îmbrăcată cu "o rochie pestriță" *(Fac. 38, 3; I Petru, 1, 10)*.

Hristos este și răscrucea dintre Răsărit și Apus, dintre religiile biblice și religiile extra-biblice. Convergența adevăraților mistici din toate religiile este semnificativă și în același timp nu mai puțin tulburătoare. Ca s-o putem aprecia la justa ei valoare, trebuie să înlăturăm înainte de toate relativismul agnostic, precum și sincretismul doctrinelor oculte, "tradiționalismul" de tip Guénon. În religiile din afara Bibliei, cum sunt hinduismul, brahmanismul și budismul, vom întâlni fenomenul interiorizării vieții spirituale și afirmarea fundamentală a Dumnezeului transcendent și personal din religiile biblice (ca mozaismul, chiar și islamismul, apoi creștinismul). Or, universalismul revelației creștine, ca și miracolul acestei revelații, propovăduit de Părinții bisericești, cuprinde toate tradițiile fără să le mutileze, ci ridicând esența lor veritabilă până la adevărul lor specific. Așa a procedat Sfântul Apostol Pavel la Atena, în fața templului zeului necunoscut. Adevărata dialectică a religiilor demonstrează că interioritatea, mai curând sau mai târziu, cheamă transcendența, astfel încât părintele H. de Lubac[22] se întreabă dacă Amida din religia budistă nu este cumva o substituire depărtată a Mântuitorului; tot astfel, Ramanuja, mistic hindus din sec. XI, ajunge la convingerea că orice identificare budistă a omului cu divinul face cu neputință o "întâlnire" între om și Dumnezeu și deci cu iubirea, și de aceea Ramanuja afirmă și mărturisește pe Dumnezeul personal; experiența mai recentă a părintelui Monchanin povestește foarte mișcător că India așteaptă descoperirea misterului Treimii; în fine, mesajul atât de tulburător al lui Al Hallaj, mistic musulman răstignit la Bagdad în 922, iar după aceea venerat neîntrerupt, și care se ruga ca un adevărat creștin: "Lăudat fie Dumnezeu, care a descoperit în omenitatea Sa (Hristos)

22. H. de Lubac, *Amida*, Paris, 1955, p. 306.

taina strălucitei Sale dumnezeiri"[23]. Răstignit, pentru că a mărturisit întruparea, el sădește acest adevăr chiar în inima islamului.

La iudei există Dumnezeu, dar nu există înviere; grecii au avut ideea de înviere, dar nu au avut un Dumnezeu; în creștinism, Dumnezeu moare și înviază. Între fanatismul care separă și sincretismul care amestecă, se situează misterul lui Hristos care deosebește fără să despartă și unește fără să amestece. Desigur viața, trăirea lăuntrică nu produce singură harul, dar ea pregătește primirea lui. Monoteismul biblic implică o inițiativă a lui Dumnezeu, coborârea Sa la făptură și "o ieșire către Altul", o urcare din partea omului. Enstaza înlesnește la maximum și postulează punctul de deschidere caritativă spre Dumnezeu, căci "cele nevăzute ale lui Dumnezeu... strălucesc înaintea ochilor noștri... pentru oricine știe să privească lucrările Lui", iar istoria este plină de *"mirabilia Dei"*. Și tocmai Hristos este centrul în care converg interioritatea cea mai actualizată și transcendența absolută. De la îndrumarea teocentrică a Vechiului Legământ, Duhul ne conduce la revelația hristocentrică: "Evanghelia este o hotărâre a libertății lui Dumnezeu, un har care ne-a fost dat tuturor în Iisus Hristos" *(II Timotei 1, 9)*.

Numai Hristos, Care ține toată firea omenească în unitatea Lui ipostatică, scapă de la dispariție orice făptură, o pune în apropierea luminoasă a lui Dumnezeu și revelează în lăuntricitatea ei prezența Monadei întreite.

Este Hristos Împăratul istoriei? Da, dar în chipul kenotic în care a intrat în Ierusalim: imperceptibil pentru istorici, dar mai mult decât vizibil și evident pentru credință. Istoria, după imaginea parabolei grâului și neghinei, înfățișează confuzia aparențelor și a adâncimii ascunse *(Matei 21, 22-30)*.

Conflictul care polarizează lumea nu este un conflict între spirit și materie, ci între spirite de diferite naturi *(Apocalipsa, 12, 19)*. Apocalipsa, cap. 13, vorbește de două atribute demonice care au o mare putere distrugătoare, puterea nelimitată care seamănă cu cea a unui Stat totalitar asupra oamenilor și profețiile false[24]. "Semnele" antibisericești, impostura, caracterul parazitar și parodiac se realizează; răul fură ființa, trăiește ca parazit și-i recompune elementele în forma demonică: imitarea lui Dumnezeu, dar cu semnul negativ, inversat, ceea ce este semnul oricărei parodii. Dimpotrivă, Sinodul de la Calcedon, prin dogma celor două firi ale lui Hristos unite într-o singură ipostază,

23. A. Cuttat, *La Rencontre des Religions*, Paris, 1937; Louis Massignon, "Hallaj, martyr mystique de l'Islam", în *Dieu Vivant*, nr. 4.

24. Mgr. Cassien, *Le Royaume de César jugé à la lumière du Nouveau Testament* (în rusește), Paris, 1949.

în persoana lui Hristos, ne arată un scop pozitiv: în plenitudinea împărătească a lui Hristos este recapitulată omenitatea. Opoziția exclusivă a celor două împărății explică sfârșitul catastrofic[25]: mersul involutiv către bilanțul eonic.

Fără să se precizeze datele, numele și epocile, se poate distinge în istorie acest proces dublu: o lipsă de omenie din ce în ce mai adâncă și, pe de altă parte, predicarea evangheliei în lumea întreagă, cristalizarea unor eoni, care va face opțiunea inevitabilă, sfințenia într-o nouă formă de martor-martir, ca și convertirea poporului evreu. Avem toate motivele să credem că unul din aceste două curente va fi încununat de Hristos la venirea Sa, iar celălalt își va găsi sfârșitul în antihrist.

4. Biserica, comunitate eshatologică

În cea mai mare parte a ei, Biblia istorisește cronica poporului lui Dumnezeu reunit în comunitate eclezială. Este demn de reținut un fapt semnificativ: cuvântul comunitate sau adunare este folosit în Vechiul Testament o singură dată, când se referă la jertfa mielului pascal *(Ieșire 12, 6-11)*: "Toată adunarea primește porunca precisă și care îi determină și modul de acțiune: "Când îl veți mânca, să aveți mijlocul încins, încălțăminte în picioare și toiagul în mână; și să-l mâncați în grabă; căci sunt Paștele Domnului". Adunați în jurul cinei mesianice, cu fața la Mesia care vine, aceasta este adunarea (comunitatea) pelerinilor veșnic pe drum. "Timpul înviorării" a venit, dar atitudinea comunității noului Izrael rămâne identică: "Noi nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie" *(Evrei 13, 14)*. Împăratul a venit, dar Împărăția Sa va să vie.

În Hristos, istoria întreagă se îndreaptă spre Împărăția Sa. Civilizația creștină încheie ciclul culturilor. Caracterul ei este antinomic. Această civilizație este, desigur, locul întrupărilor Înțelepciunii lui Dumnezeu și, în același timp, când a ajuns pe culmea sa cea mai înaltă de cultură-cult, ea-l smulge pe om din orice statornicire în istorie și-l conduce, prin depășiri progresive, spre eliberarea de sub stăpânirea istoriei. "A avea ca cel ce nu are", "a lăsa pe cei morți să-și îngroape morții". Aceasta înseamnă despărțirea bucuroasă a celui care urcă Muntele cel sfânt. Este înțelesul primar al privegherilor creștine: trebuia să fii în picioare, treaz ca să-L întâmpini pe Domnul. *Homo viator* este un călător care se hrănește cu pâinea euharistică.

25. Expresia este a lui W. Ern, filosof rus care a conceput o teorie a progresului catastrofic. Subiectul este absolut specific gândirii rusești (A se vedea: P. Evdokimov, *Les courants apocalyptiques dans la pensée religieuse russe*, în *Foi et Vie*, nr. 4. 1954; B. Zenkovsky, *L'eschatologie dans la pensée russe*, în La Table ronde, nr. 110, 1957).

Printr-o confuzie frecventă, se identifică *Pacea-shalom*, pe care o vestește Biblia, cu viața pașnică; Mângâietorul, cu viața noastră confortabilă. Or, după Biblie, credincioșii vor fi prigoniți, iar Biserica se va clădi pe sângele martirilor. "Să nu credeți că am venit să aduc pacea pe pământ, nu am venit să aduc pacea, ci sabia" *(Matei 10, 34)*. "Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins" *(Luca 12, 49)*, vestește Domnul Păcii. "Pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu" *(Ioan 14, 27)*. Pacea mesianică sfarmă marginile istoriei și o îndreaptă dincolo de cadrele ei obișnuite. Este ca și punctul de perspectivă în tablourile lui El Greco, acesta este cel care dirijează compoziția, dar el se află în afara tabloului. Întrebarea fundamentală pentru orice Biserică o pune imperios pacea mesianică: se instalează Biserica în istorie sau întrupează cu adevărat această pace care răstoarnă așezările istorice și face ca lumea să se sfârșească? Din acest criteriu decurg două feluri de a defini Biserica și rolul ei în istorie: a) putem defini Biserica în funcție de ea însăși, de membrii ei singuri, și aceasta ar fi o concepție statică și istorică, Biserica "statornicită", bucurându-se de toate plăcerile banchetului mistic, dar în cazul acesta calitatea sa de aluat al vieții creștinești s-ar pierde și, odată cu ea, și stăpânirea asupra destinului lumii; b) dimpotrivă, Biserica, ispitită de pofta puterii lumești, pătrunde lumea, dar nu mai are "focul care sară". Eshatologia fără istorie (ispitirea răsăriteană), sau istoria fără eshatologie (ispitirea apuseană) produc, din cauza deznădejdii, o hiper-eshatologie (ispită protestantă) care sare pe deasupra istoriei, în momentul final. În toate aceste cazuri, istoria și lumea sunt devalorizate de sensul lor specific, și anume: de a fi obiectul iubirii dumnezeiești, locul întrupării Împărăției lui Dumnezeu. Celălalt chip este în funcție de Hristos și de rugăciunea Sa preoțească: Domnul nu a venit în această lume decât pentru a-Și îndeplini misiunea Sa de apostolat: "ca lumea să creadă" *(Ioan 17, 21)*. Numai Biserica cea care trăiește în lumina parusiei, iar aceasta nu este atât sfârșitul lumii, cât *mântuirea* ei, numai aceasta este în mod real în istorie, pentru că ziua Domnului nu este nicidecum ultima zi, ci Împlinirea. Aceasta arată că Biserica trăiește sub un regim dublu: regimul istoric al întrupării și cel eshatologic al parusiei. "Biserica este a celor care se pocăiesc și a celor care pier"[26] și, în același timp, cum zice Nicolae Cabasila: "Nu putem merge dincolo, nici să adăugăm ceva... după euharistie, nu mai există nimic spre care să tindem, trebuie să ne oprim acolo"[27]. Și cu toate acestea, după împărtășire, preotul zice: "Hristoase, Paștele cele sfinte și mari! O,

26. Sfântul Efrem Sirul, citat de P. Florensky, *Les Pères orientaux du IV-e siècle* (în rusește), Paris, 1931, p. 232.

27. N. Cabasilas, *La Vie en Jésus Christ*, tr. Broussaleux, Amay sur Meuse, p. 97-98.

Înțelepciune, Cuvinte și Puterea lui Dumnezeu! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai strâns, în ziua neapusă a Împărăției". Biserica celebrează euharistia, preface această materie în Pâinea Împărăției, chiar în inima istoriei, cu tot realismul pe care îl are întruparea și chiar cu ajutorul materiei cosmice, iar Cina mesianică dă Bisericii conștiința că ea însăși este eshatologia inaugurată și încordarea parusiacă.

Dacă la marginea cetății creștine laicizate se înalță monahismul, rolul său este tocmai acela de a fi o măsură maximală, sarea Împărăției, ca să reveleze în lumina sa semnificația meta-istorică a existenței istorice. În timpurile vechi, lumea venea să contemple o clipă pe stâlpnici și lua în sufletul ei această viziune măreață pentru a măsura propria ei existență cu acea înălțime. Cei care părăsesc lumea se regăsesc în ea sub o altă formă, și trebuie să pricepem mesajul lor, pentru a găsi acolo măsura spirituală a întregii vieți.

Știința asceților a făcut experiența prin deosebirea dintre *soma*, forma trupească nevinovată în sine pentru că este naturală, și *sarx*, sau carnea păcătuitoare care, de la folosirea normală a bunurilor pământești, ne duce la plăcerea și veselia lor nefirească, anti-naturală. Această lecție ascetică are importanța ei prin accentul pe care îl pune pe ființa omenească întreagă, care participă la înduhovnicirea proprie. Transformarea trupului, a elementului său somatic, se dovedește, la sfinți, cu ajutorul bine cunoscutelor fenomene de levitație, de luminescență și de putere făcătoare de minuni. În timpul vieții pământești, nu numai sufletul, dar și trupul spălat, curățit cu lacrimile pocăinței și ușurat de greutatea carnală, devine aproape aerian și se adâncește în "focul dumnezeirii"[28].

Asceza monastică, atunci când este bine curățită și când este îndreptată asupra unicei iubiri a lui Dumnezeu, trasează o regulă de purtare egală pentru monahi și pentru viața lumii și,în viețuirea în lume interiorizată, ea descoperă cel mai prețios secret. "Cei ce trăiesc în lume, deși sunt căsătoriți, trebuie să se asemene în totul cu monahii"[29]. Rădăcina oricărei existențe este iubirea lui Dumnezeu "pe Care trebuie să-L iubim ca pe mireasa noastră". Primatul înțelegerii-viziune sau primatul iubirii este o întrebare care nu se pune în Răsărit. Nu putem nici să-L cunoaștem pe Dumnezeu fără să-L iubim, nici să-L iubim fără să-L cunoaștem. Orice cunoaștere este caritativă, este o intuiție secretă înzestrată cu proprietăți cognitive, cu harismele Duhului. A-L gândi și a-L iubi pe Dumnezeu este același act de unire mistică. Starea perechii paradisiace care era unită cu Dumnezeu prin harul organic rămâne normativă pentru noi. Prin actul unic de însușire-

28. Sfântul Simeon, *Hymnes de l'Eros divin*.

29. Sfântul Ioan Hrisostom: *Hom. in epist. ad Haebr.*, 7, 41.

participare, iubirea omenească "memorizează" filantropia dumnezeiască și nu poate fi potolită decât în Dumnezeu. Este *erosul* ascendent, atras de *erosul* răstignit și jertfit. *Filtron*-ul, numele acesta fermecător pe care l-a dat Nicolae Cabasila iubirii de Dumnezeu, îndreptat spre ceva ce există dincolo de ea însăși, prin epectază (Sfântul Grigorie de Nyssa), dar și jertfă, această iubire omenească a lui Dumnezeu este un răspuns la chemarea lui Dumnezeu, urcarea la Cel Iubit[30].

Numai în fața acestui mister cu totul luminat de lumina lui Hristos înțelegem cuvântul atât de adânc al lui Péguy: "Trebuie să te silești, să te chinuiești ca să nu crezi"[31].

CAPITOLUL II

Eshatologia

Din fericire, înțelepciunea pedagogică a Bisericii nu a inspirat nici o sinteză dogmatică exhaustivă a datelor ei eshatologice. În afară de articolele *Crezului* de la Niceea, care vorbesc de parusie, judecată și înviere, Ortodoxia nu are formulări dogmatice. În fața afirmației unei serii de evenimente cu referințe scripturistice, comentariul lor teologic și tradiția însăși nu sunt îndeajuns de clare, nici omogene. Există o serie de întrebări pe care înșiși teologii le ocolesc cu prudență și cu respect... Totuși, "dacă specificul înțelepciunii este cunoașterea realităților, nimeni nu-și va spune înțelept dacă nu cuprinde în cunoașterea sa și lucrurile ce vor fi"[32].

Aceasta, pentru că bilanțul eshatologic nu este numai cel al istoriei, ci și al înțelepciunii lui Dumnezeu. Or, Sfântul Pavel afirmă incompatibilitatea dintre înțelepciunea lui Dumnezeu și înțelepciunea omenească. Într-un înțeles oarecare, mai curând nebunia omenească poate să presimtă căile neprevăzute ale lui Dumnezeu. Ne aflăm înaintea tainei centrale a iconomiei divine, dar cum se împacă iubirea lui Dumnezeu cu justiția Sa, lucrul acesta ne este inaccesibil. Bilanțul necesită o *gândire antinomică;* or, schema manualelor noastre școlare este foarte raționalistă și antropomorfă. Părintele Serghie Bulgakov numește "teologia pocăinței" soluția simplistă care construiește un cod

30. "Desăvârșit este sufletul a cărui putere se înclină cu totul spre Dumnezeu" (Sfântul Maxim, *Cent. Car.*, 3, 98; P.G. 90, 1048 A).

31. *Porche du Mystère de la deuxième vertu*, Oeuvres complètes, p. 175.

32. Sfântul Grigorie de Nyssa: *Adv. Eunomium*, P.G. 45, 580 C.

juridic pe marginea misterului lui Dumnezeu. Câştigăm în claritate, dar aceasta este îndoielnică. Este locul să ne aducem aminte de cuvintele Sfântului Pavel: "O, adâncul bogăţiei şi al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecăţile Lui şi cât de neînţelese căile Lui!" *(Rom. 11, 13).*

"Chipul acestei lumi trece" *(I Cor. 7, 31),* "şi lumea trece şi pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" *(I Ioan 2, 17).* Există ceva care dispare şi ceva care rămâne. Ne aflăm în faţa unei transformări a elementelor. Şi mitologia şi ştiinţa ştiu în aceeaşi măsură acest lucru. Imaginea focului este cea mai folosită: focul topeşte materia, purificând-o, însă această trecere la o altă stare nu este în nici un caz sfârşitul unei evoluţii. Există un hiatus. Ziua din urmă este o zi cu totul aparte: ea nu mai poate deveni "ieri", pentru că nu va mai avea "mâine" şi nu va mai fi numărată la un loc cu celelalte zile. Printr-un fel de minune, fiinţa este smulsă din obişnuita sa măsură. Aşa cum zice Sfântul Grigorie de Nyssa: Mâna lui Dumnezeu apucă cercul închis al timpului fenomenal şi îl înalţă la o orizontală superioară[33]. Ziua din urmă închide timpul istoric, dar ea însăşi nu-i aparţine: ea nu poate fi găsită în calendarele noastre şi de aceea nici nu poate fi prezisă. Este ca şi moartea unui om care nu este datată decât pentru rudenii şi cunoscuţi; dar, la sfârşitul lumii, nici acest anturaj nu va mai exista, din cauză că timpul istoric nu va mai fi. Ca să ne reprezentăm acest vid, deseori se foloseşte imaginea unei sticle goale, dar să nu uităm că în cazul nostru, al zilei din urmă, nici această sticlă goală nu va mai exista, căci golul absolut o suprimă şi pe ea. Când citim că înaintea lui Dumnezeu "o mie de ani sunt ca o zi şi o zi ca o mie de ani", acestea nu sunt nişte proporţii de 1 la 1000, ci numai imaginea unor măsuri sau a unor eoni incomparabili. Acest caracter transcendent al sfârşitului nu poate fi decât obiectul credinţei şi al revelaţiei, şi de aceea scepticismul este logic în felul său: "în zilele cele de apoi, vor veni batjocoritori cu batjocură şi vor zice: Unde este făgăduinţa venirii Lui?" *(II Petru 3, 3-4).*

Pentru cineva ca Auguste Comte, lumea este mai populată cu morţi decât cu vii. Tăcerea acestei mulţimi nenumărate şi mute apasă greu asupra celor vii. Statul "organizează"moartea, o măsluieşte sau o ignoră; acţiunea lui caută să suprime conştiinţa tulburătoare a morţii. Dar chiar moartea însăşi interzice oricărei conştiinţe să se organizeze şi să se închidă într-o lume mărginită şi, deci, artificială. În mod paradoxal, putem spune: moartea este cea mai mare durere a existenţei noastre, dar, în acelaşi timp, moartea îl scapă pe om de platitudinea în care riscă să îşi piardă totdeauna chipul său. De la Hristos încoace,

33. Sfântul Grigorie de Nyssa: *In Ps., P.G.* 44, 504 CD.

moartea este o moarte creştină, ea nu mai este o nepoftită, ci este marea iniţiatoare. Ea aduce dezlegarea misterului şi ne dă dimensiunea adâncimii vieţii. Ateismul profesează o dublă absurditate: el deduce viaţa din neant, din inexistenţă şi distruge pe cel viu în momentul morţii. Dar viaţa nu este un element al neantului, al nefiinţei, ci moartea este un element al vieţii. Nu putem înţelege problema morţii decât în contextul vieţii. Neantul, moartea în sine nu pot exista, ele sunt doar un aspect al vieţii, al fiinţei, numai un fenomen secundar, aşa cum negaţia este posterioară afirmaţiei şi, într-un sens oarecare, parazitară.

Nu putem socoti moartea ca un eşec al lui Dumnezeu, căci ea nu distruge viaţa. Ea este o ruptură a echilibrului şi, de atunci, destinul muritorilor este o consecinţă logică a acestei rupturi. Moartea devine, în felul acesta, naturală, deşi este contra naturii, iar aceasta explică de ce muritorii se îngrozesc de moarte. Moartea stă înfiptă ca un ghimpe în inima existenţei. Rana este atât de adâncă, încât ea a necesitat *moartea lui Dumnezeu* şi, ca urmare, propria noastră trecere prin *catharsis*-ul morţii. Aceasta, pentru că *athanasia* (nemurirea) creştină nu înseamnă nicidecum supravieţuirea sufletului, iar Biblia nu ne învaţă nicăieri că nemurirea sa este naturală. Trebuie să facem deosebire între o anumită supravieţuire, care nu înseamnă o revenire la neant, la nefiinţă - ci este doar un mod mai micşorat de existenţă, pentru că este situată în afară de Dumnezeu şi sub stăpânirea *Morţii* (Thanatos). Pe de altă parte, avem viaţa veşnică şi oricărei fiinţe omeneşti îi va fi redată această viaţă, trup şi suflet împreună, sub stăpânirea Duhului dumnezeiesc, duh de viaţă dătător. Euharistia este consumarea trupului şi a sângelui Domnului Iisus Hristos, a fiinţei cereşti, dar întreagă. *Crezul* mărturiseşte explicit: "Cred în învierea trupului". Dar înainte de venirea lui Hristos, moartea era o dezagregare, fără să fie o dispariţie, tocmai pentru că era despărţită de Dumnezeu: "După distrugerea morţii, au rămas în moarte şi în stricăciune", ne învaţă Sfântul Atanasie[34]. Moartea este o stare la frontierele dintre ne-fiinţă şi fiinţă.

Cuvântul lui Dumnezeu S-a unit cu natura "moartă", ca să-i dea viaţă. Întruparea este deja *răscumpărare.* Aceasta este punctul culminant al unirii lui Dumnezeu, în clipa morţii Sale, cu starea supremă de dezagregare; starea de cadavru şi coborârea la iad constituie sfârşitul operei de mântuire. "El a luat un trup în stare să moară, pentru ca, suferind El însuşi pentru toţi, în acelaşi trup în care venise pe pământ, să desfiinţeze pe Stăpânul morţii"[35]. "El S-a apropiat de moarte, ca să ia contact cu starea de cadavru şi să-i dea naturii punctul de plecare al

34. *De Incarn.* 5.
35. *Ibidem,* 20.

învierii"[36]. "El a distrus puterea morții și a transformat *trupul* în vederea nestricăciunii"[37]. "Hristos a schimbat Apusul în Răsărit"[38].

Gândirea patristică este foarte clară: nemurirea ființei omenești în totalitatea ei este un dar al lui Dumnezeu, o înviere care înseamnă că ființa omenească a fost pătrunsă de lucrările *binefăcătoare* ale *Duhului* dumnezeiesc. Pentru Sfântul Ignatie Teoforul, euharistia este chiar de pe acum doctoria nemuririi - φάρμακον ἀθανασίας - și "antidotul morții", ἀντίδοτος μὴ ἀποθανεῖν *(Efeseni, 20, 2)*.

Sfinții se bucură că mor, cu bucurie mare scapă de apăsarea vieții pământești. Moartea înseamnă pentru ei nașterea la adevărata viață și condiția învierii. Din acest punct de vedere, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, moartea este un lucru bun, ἀγαθὸν ἂν εἶν ὁ θάνατος[39]. Ea nu ne va mai înspăimânta. În cazul unui martir, moartea este dorită cu înfocare: "În mine este un izvor care murmură și care zice în lăuntrul meu: Vino la Tatăl"[40]. Trebuie să citim în întregime admirabila istorisire a morții Sfintei Macrina, pe care ne-a lăsat-o fratele ei, Sfântul Grigorie de Nyssa: "Trecuse mare parte din zi, iar soarele era spre asfințit. Dar Macrina era plină de voioșie. Pe măsură ce se apropia clipa despărțirii, ca și cum ar fi văzut mai bine frumusețea Mirelui, ea se îndrepta spre Prea Iubitul său, în cea mai mare grabă. În adevăr, culcușul ei era întors spre Răsărit"[41]. Când "inima este rănită de strălucirea frumuseții lui Dumnezeu"[42], "iubirea întrece orice teamă"[43]. "Mormântul Tău, mai frumos decât Raiul", cântă Biserica.

Moartea este numită, în limbajul liturgic, "adormire": este o parte din ființa umană care doarme și o alta care rămâne conștientă; ființa pierde unele facultăți psihice care sunt legate de corp, întreg aparatul senzorial specific, ca și activitățile temporale și spațiale. Aceasta este consecința despărțirii sufletului de trup. Sufletul nu mai exercită funcția de a însufleți trupul, dar ca organ al conștiinței rămâne în spirit. Aici, este esențială negarea cea mai categorică a dezîncarnării; despărțirea trupului nu înseamnă nicidecum pierderea sa, căci învierea face o recapitulare, o reintegrare a lui în plinătate (pliromă).

36. Sfântul Grigorie de Nyssa: *Cateh.* 32, 3.
37. Sfântul Chiril al Alexandriei: *In Luc.*, 5, 19; *Hom. Pasch.* XVII.
38. Clement Alexandrinul, *Protreptique*, c. 114.
39. *Or. de Pulcheria*, P.G. 46, 877 A.
40. Sfântul Ignatie, *Rom.* 7, 3.
41. P.G. 46, 984 B.
42. Sfântul Macarie, *Homil.* v, 6.
43. Sfântul Antonie cel Mare, *Philocalie*, V, 1, p. 131. Despre iubire și teamă, a se vedea Oscar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich, 1944; Paul-Lowis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort;* urmat de *Problème moral du suicide*, Paris, 1951.

După învățătura ortodoxă, dacă existența dintre moarte și judecata din urmă ar putea fi numită *purgatoriu*, acesta nu este un loc, ci o stare intermediară de purificare. Această deosebire este semnificativă pentru cele două spiritualități: catolică și ortodoxă. Înțelesul juridic al satisfacției din teologia răscumpărării (Sfântul Anselm) a rămas totdeauna străin Răsăritului, ca și aspectul penal și satisfăcător al penitenței (aici pe pământ în Taina mărturisirii, sau după moarte) și adorarea Inimii lui Hristos (bazată pe același aspect de ispășire). Este o cu totul altă concepție a soteriologiei. Ne dăm mai bine seama de acest lucru din felul în care se interpretează *Comuniunea sfinților:* pe când în Apus ea este strâns legată de Biserică și a dus la doctrina despre merite - în sensul că meritul unora contribuie la iertarea altora și faptele bune ale unora sunt de folos altora[44] -, în Răsărit, ea este legată de Duhul Sfânt: adică este o extindere a comuniunii euharistice în care Duhul Sfânt are o lucrare cu totul specială de a uni și de a face din această unire nu o binefacere din pură prisosință, ci din o nevoie lăuntrică a Trupului[45] - expresia "natural supranaturală" a iubirii mutuale și cosmice, sfințenia. Noi suntem tovarășii sfinților, *sanctorum socios*, pentru că suntem în societatea Sfintei Treimi. Hristos este mijlocitor, sfinții sunt rugători și credincioșii, împreună lucrători, *synergoi* și coliturghisitori, uniți cu toții pentru slujirea mântuirii. Caritatea este mai vie în cer, iar sufletele sfinte ale celor răposați se amestecă cu adunările liturgice. Sfinții, în cer, participă împreună cu îngerii la mântuirea celor vii[46]. Aceasta pentru că asceza răsăriteană nu este ispășire, ci înduhovnicire îndumnezeitoare, iar dacă ortodocșii vorbesc de suferințe care purifică, nu vorbesc în schimb niciodată de satisfacere penală; nu pot nicidecum să folosească chiar cuvântul de "ispășire purificatoare". Dacă vorbesc, totuși, de pedeapsă, le repugnă aspectul precis de "satisfacție" și resping orice pedepsire cu focul, înainte de judecată, așa că neagă absolut formal orice foc ispășitor - *ignis purgatorius* - și orice învățătură catolică despre purgatoriu, sub aspectul ei juridic. Deși neagă satisfacția penală, Ortodoxia învață că există o curățire după moarte, nu pentru spălarea vreunei pedepse, ci ca urmare a destinului, o purificare și o liberare progresivă, o *vindecare*. Între moarte și Judecată, așteptarea sufletelor are un caracter creator: rugăciunea celor vii, darurile aduse pentru cei morți, Tainele Bisericii intervin și continuă opera de mântuire a Domnului. Aspectul colectiv, colegial al așteptării este subliniat cu tărie. Este o părtășie la același destin eshatologic. *Nu se repară greșeala, ci se repară natura omului.* Aceasta explică imaginea

44. Ambrozie, *P.L.* 15, 1723; 16, 511; Fer. Augustin, *P.L.* 33, 87; 38, 1044.
45. Sfântul Vasile, *Liber de Spiritu Sancto*, c. 2, 6, n. 61.
46. Origen, *De orat.*, P.G. 11, 553.

frecventă a trecerii prin "vămile văzduhului" - *telonii*, unde se lasă demonilor ceea ce le aparţine şi unde sufletele se uşurează şi se liberează, păstrând numai ceea ce este al Domnului. Sensul eshatologic al răsăritenilor se referă la iconomia Misterului lui Dumnezeu. Fără să facă metafizică sau psihologie eshatologică şi cu atât mai puţin fizica sufletelor după moarte, purgatoriul, ca destin între moarte şi Judecată, nu este un *loc* anumit (sufletele sunt dezbrăcate de trupurile lor, deci, nu li se mai aplică nici spaţiul şi nici timpul astronomic), ci o situaţie, o *stare*. Nu este vorba nici de chinuri, nici de flăcări, ci de maturizare prin lepădarea de orice pată care apasă spiritul.

Cuvântul "veşnicie", în ebraică, derivă din verbul *alam*, care înseamnă *a ascunde*. Dumnezeu a învăluit în umbră soarta de dincolo de mormânt şi noi nu putem să forţăm secretul dumnezeiesc. Totuşi, gândirea patristică afirmă clar că timpul "dintre cele două" nu este gol şi, cum zice Sfântul Irineu, sufletele "se maturizează"[47].

Rugăciunile liturgice pentru cei morţi sunt o tradiţie foarte veche şi puternică. Istorisirea Schimbării la Faţă, unde ni se arată Moise şi Ilie, parabola bogatului şi a lui Lazăr demonstrează de-ajuns că morţii au o conştiinţă perfectă. Viaţa, trecând prin moarte, continuă (soarta copiilor anormali, cea a păgânilor îşi găsesc răspunsul în "predicarea în iad"[48]) şi, după cuvântul foarte adânc al Apostolului Pavel *(I Corinteni 3, 22)*: chiar moartea este un dar al lui Dumnezeu pus la dispoziţia omului.

1. Aşteptarea cerească a sfinţilor

Gândirea Sfinţilor Părinţi este plină de o tăcere adâncă şi de o contemplare mută, în legătură cu distanţa dintre cei doi eoni. Sfântul Ambrozie vorbeşte de *locus caelestis* unde sălăşluiesc sufletele. După tradiţie, este al treilea cer al Sfântului Apostol Pavel, cerul cuvintelor tainice, *arcana verba*. Cu toate acestea, accesul la Împărăţie este mai curând o stare eonică, o etapă de străbătut decât un loc geografic. După Sfântul Grigorie de Nyssa[49] sufletele ajung în lumea inteligibilă, în cetatea ierarhiilor cereşti, dincolo de cerul eterului şi aştrilor. Raiul a devenit pridvorul Împărăţiei, numit şi "sânul lui Avraam": "loc luminat, loc cu verdeaţă, loc de odihnă" (rugăciunea pentru morţi).

47. *Adv. haeres.*, P.G. 7, 806.

48. Doctrina aceasta este împărtăşită de mai toţi Părinţii răsăriteni: Origen, *Contra lui Cels*, II, 43; Sfântul Irineu, *Adv. haeres.* V, 31, 2; IV, 27, 2; Clement Alexandrinul, *Strom.*, VI, 6 vorbeşte şi de predicarea apostolilor în iad; Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, III, 29. Tot aşa şi cei doi Grigorie, Sfântul Maxim etc.

49. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944; cap. 3 "Paradisul regăsit".

Această existenţă este drumul anagogic al desăvârşirii şi al curăţiei, trecerea prin focul săbiilor de flăcări ale heruvimilor care nu ard decât pe cei răi. Sufletele purificate urcă treptat, treptat, prin iniţierea în taina cerească, şi se apropie de Templu, Mielul. Părinţii numesc de asemenea Împărăţia Duh Sfânt. Îngerii şi oamenii intră în ea, într-o intercomuniune prealabilă şi, cântând *Sanctus*, urcă împreună în pridvorul "Casei celui Veşnic". Acesta este altarul unde intră Domnul *(Evr. 9, 24)* şi unde "prietenii răniţi ai Mirelui" sunt strâns uniţi în *Ceata sfinţilor (Communio Sanctorum)*, în jurul inimii care sângerează a *Dumnezeului-Om: Theos-Anthropos*.

Este tot viaţa fără de trup, îmbrăcată cu prezenţa lui Hristos, al Cărui trup preamărit suplineşte sufletele dezgolite de trup. Simţurile lăuntrice ale spiritului sesizează invizibilul. Comuniunea de rugăciune cu Biserica pământească presupune că sufletele celor răposaţi au o memorie activă în sânul "odihnei sabatice" preliminare: "sfinţii se odihnesc acum, pentru că faptele lor vin după ei" *(Apoc. 14, 13)*. Este aşteptarea activă în timp ce Biserica se înveşmântă cu haină curată: acestea sunt faptele sfinţilor *(Apoc. 19, 8)*.

"Eu dorm, dar inima-mi veghează" *(Cânt. Cânt. 5, 2)* vorbeşte de somnul priveghiu al "micii învieri". Sufletele urcă treptele, dar aşteaptă Ziua Domnului "pentru că nu mai este decât un singur trup care aşteaptă... fericirea deplină"[50]. Taina unităţii strânse a lui Hristos cu Biserica Sa este taina Trupului întreg, a "snopului legat şi a grânelor secerate" (Sfântul Chiril al Alexandriei) şi numai acestei plinătăţi i se deschide adâncul Tatălui; privirea tuturor se îndreaptă spre acest moment ultim. Euharistia ne pregăteşte deja pentru această clipă şi chiar numele de Biserică nu-şi va dobândi întreaga sa semnificaţie decât în momentul învierii universale: prin constituirea Trupului întreg *(Totus Christus)*. Rugăciunea celor vii pentru cei morţi şi a celor morţi pentru cei vii umple această aşteptare dintre cei doi eoni şi condiţionează *Ceata Sfinţilor*. Aceasta este istoria ca Timp de pregătire eshatologică, care nu este nicidecum un viitorism, o lansare în viitor, ci este sfinţirea prezentului, prin participarea activă a tuturor, a celor vii, a celor morţi şi a îngerilor, la destinul unic al omului în Hristos. Nu este o evoluţie, ci o involuţie (dezvoltarea plină a potenţelor lăuntrice, a energiei proprii germinale, *n.tr.)* care se îndreaptă spre plinire. Scopul suprem al Sfinţilor nu este numai acela de a se uni cu Sfânta Treime, ci "să exprime însăşi unitatea Sfintei Treimi"[51].

50. Origen, *In Levit.*, Om. 7, 2.

51. Sfântul Maxim, *Amb.* P.G., 91, 1196 B.

2. Parusia

Înălțarea Domnului presupune Parusia. Hristos este același, dar nu va mai exista *kenoza:* este venirea ca de fulger a lui Hristos în toată Slava Sa, evidentă pentru toți. Nu se va mai putea să nu-L cunoaștem. Venirea Sa aduce deja judecarea imediată a tuturor celor care se îndoiesc; dar vederea Lui presupune schimbarea firii omului. Evenimentele ultime, cataclismele sunt încă în istorie. Or, nu lumea istorică va vedea parusia. Aceasta coincide cu schimbarea omului: "noi toți vom fi schimbați" *(I Cor. 15, 51)* - "noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh" *(I Tes. 4, 17).*

Învierea este universală și-i atinge și "pe cei ce zac în morminte" *(Ioan 5, 28).* Unii o așteaptă cu bucurie, alții se tem și aproape se opun învierii. După Sfântul Pavel, există o energie a bobului de sământă pe care Dumnezeu o înviază: "Se seamănă trup firesc și înviază trup duhovnicesc" - "îmbrăcat cu nemurirea" și cu "chipul cel ceresc" *(I Corinteni 15, 44).* Sufletul își regăsește trupul său; dar care va fi forma, starea exactă a trupului înviat, vârsta lui, acestea sunt tot atâtea întrebări fără răspuns, căci ele privesc experiența transcendentă și ne îndeamnă să "o cinstim prin tăcere". Învierea este o ultimă supra-înălțare - ὑπερ - ὕψωσις, care scoate ființa din măsura ei proprie. Mâna lui Dumnezeu apucă prada și o înalță într-o dimensiune necunoscută[52]. Putem spune cel mult că trupul înviat va înflori, se va deschide în plinirea sa proprie, deși va rămâne perfect identic cu sine însuși.

Sfântul Grigorie de Nyssa[53] vorbește de pecete, de forma trupului care ne va permite să recunoaștem chipul cunoscut. Trupul va fi asemănător cu trupul lui Hristos înviat; nu va avea nici o greutate, nici o impenetrabilitate[54]. Asceza, chiar din această viață, face să se treacă treptat-treptat la starea de pre-înviere *(II Corinteni 3, 18).* Sfântul Pavel vorbește de arta de a-și vedea "chipul descoperit", iar judecata constă în vederea întreagă a întregului om. Sfântul Isaac vorbește și de o judecată prin dragostea care arde: aceeași dragoste "devine suferință față de cei condamnați și bucurie față de de cei preafericiți". "Păcătoșii din iad nu sunt lipsiți de iubirea dumnezeiască"[55], dar depărtarea de izvor,

52. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunom.*, P.G. 45, 697 C.
53. *De opif. hom.*, cap. 25-27.
54. Energia de respingere care face totul opac, de nepătruns, face loc singurei energii de atracție și de întrepătrundere a tuturor și a fiecăruia în parte (A se vedea Vl. Lossky: *Învierea trupească*, în revista Pout, 1931 (în lb. rusă); în engleză, în Anglican Theological Review, 1949).
55. Wensinck, XXVII, p. 136.

sărăcia, inima goală, care-i fac incapabili să mai răspundă iubirii dumnezeiești, produc o suferință, pentru că nimeni nu va mai putea, după ce Dumnezeu Se va fi descoperit, să nu-L iubească pe Hristos.

Evanghelia folosește imaginea despărțirii oilor de capre *(Matei 25, 32).* Nu există sfinți absolut desăvârșiți, așa cum, în orice păcătos, există câteva părticele de bine: ceea ce permite să ne gândim, după cum spune și părintele S. Bulgakov[56], la o interiorizare a noțiunii de judecată: adică, o despărțire nu între oameni, ci în lăuntrul fiecărui om. Tot astfel, din acest punct de vedere, cuvintele despre distrugere, nimicire, a doua moarte nu se vor referi la ființele omenești, ci la elementele demonice pe care le au în ele. Acesta este sensul focului, care este mai puțin chin și pedeapsă decât curăție și vindecare. Amputarea unui membru din trupul omenesc nu înseamnă nicidecum și dispariția omului, ci provoacă numai suferința propriei sale infirmități. După dreptate, toți trebuie să meargă în iad, dar în fiecare există părticele de rai și de iad.

Sabia dumnezeiască pătrunde în adâncul sufletului omenesc și efectuează această despărțire care descoperă că darul pe care i l-a dat Dumnezeu nu a fost primit și actualizat și tocmai acest gol constituie esența suferinței infernale: iubirea neîmplinită, tragica nepotrivire dintre chip și asemănare. Complexitatea amestecului de bine și de rău din timpul acestei vieți are drept consecință faptul că nici o noțiune juridică nu este operantă și ne situează în fața celui mai mare mister al înțelepciunii dumnezeiești.

Iadul este veșnic? Înainte de orice, veșnicia nu este măsura timpului și, mai ales, nu este infinitul rău, absența sfârșitului. Veșnicia este timpul dumnezeiesc; ea este o determinare calitativă și putem spune că veșniciile raiului și iadului sunt deosebite, pentru că este imposibil să concepi eternitatea ca formă goală independentă de conținutul ei *(Matei 25, 34-41).* Pentru mentalitatea ebraică, nu există natură autonomă, aceasta a fost creată spre folosul omului, ea este elementul istoriei sale. Nu există nici un evoluționism pur cosmic, ci *involuție* existențială cu centrul în om și deschisă umanizării. Timpul biblic nu este timpul obiectiv, temporalitatea este una din structurile destinului omenesc, principiul său de orientare. Omul nu este supus temporalității, ci o rânduiește potrivit intenționalității sale determinante. Mesianismul plasat ca axă a istoriei supune timpul acțiunii profetice și preoțești. Omul face istoria, înfăptuind valorile care transcend timpul. Totul culminează în prezența mesianică a lui Hristos, în care timpul se unește vertical cu veșnicia și își schimbă astfel propria sa calitate.

56. *Mireasa Mielului* (în rusește), YMCA Press, Paris, 1945, capitolul III despre eshatologie.

Concepția curentă despre suferințele veșnice nu este decât o opinie școlărească, o teologie simplistă (de natură penitențială) care neglijează profunzimea unor texte ca: *Ioan 3, 17 și 12, 47*. Oare putem să ne închipuim că, pe lângă veșnicia Împărăției lui Dumnezeu, Dumnezeu pregătește pe cea a iadului, ceea ce, într-un oarecare sens, ar fi un eșec al planului dumnezeiesc, chiar o victorie parțială a răului? Sfântul Apostol Pavel, în *I Cor. 15, 55,* afirmă contrariul. Dacă Fericitul Augustin condamna milostivirile, o făcea ca să evite libertinismul și sentimentalismul; dar, pe de altă parte, argumentul pedagogic al fricii nu mai merge azi, ci riscă să apropie creștinismul de islam. Cutremurul înaintea lucrurilor sfinte scapă lumea de lipsa ei de gust, iar iubirea perfectă înlătură teama *(I Ioan 4, 18)*.

Am putea, eventual, spune că iadul nu este veșnic, nici măcar în timpul ca măsură obiectivă, ci doar în propria sa subiectivitate, care-l lipsește de fond și îl face fantomatic; face din el o formă de inexistență subiectivă.

Sinodul al cincilea ecumenic nu a examinat chestiunea duratei suferințelor iadului. Împăratul Justinian (care, în cazul acesta, seamănă cu "drepții" din istoria lui Iona, dezamăgit pentru că cei vinovați nu au fost pedepsiți) a prezentat patriarhului Mina, în 543, doctrina sa personală. Patriarhul a folosit-o ca să elaboreze unele teze contra neo-origenismului; Papa Vigilius le-a confirmat. Din greșeală, acestea au fost atribuite Sinodului al cincilea ecumenic. Această doctrină este doar o părere personală, iar cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, care-i este opusă, nu a fost niciodată condamnată. Întrebarea rămâne deschisă și depinde, poate, de caritatea omenească[57]. Sfântul Antonie dă o formulă din cele mai profunde: apocatastaza nu este o doctrină, ci rugăciunea pentru mântuirea tuturor afară de mine, singurul pentru care iadul există.

În cele din urmă, Satana va fi totodată lipsit de lume, care era obiectul plăcerilor sale, și redus numai la propria sa ființă. Ființa, însă, nu este nemărginită. Satanismul pur se epuizează când subiectul este fără obiect. Dimpotrivă, inima Bisericii, mijlocirea sa maternă este fără de margini. Sfântul Isaac vorbește de inima care arde de dragoste pentru reptile, ba chiar pentru demoni. Ispășirea se întinde pe întreg planul creației divine. Dacă a doua moarte se referă la principiile răului,

57. Sfântul Grigorie vorbește chiar de răscumpărarea diavolilor *(In Christ. res. or.;* P.G. 46, 609 C, 610 A). Sfântul Grigorie de Nazianz menționează apocatastaza în *Oratio* 40, 36; P.G. 36, 412 AB. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să păstrăm liniște căci spiritul mulțimii nu este în stare să priceapă adâncul cuvintelor *(Qu. ad Th.* 43; P.G. 90, 412 A); nu este înțelept să deschizi celor lipsiți de prudență ochii asupra descrierilor despre adâncul milostivirii lui Dumnezeu (*Cent. gnost.* 2, 99, P.G. 90, 1172 D).

desfășurate în timp și spațiu, în cele din urmă, acestea se distrug și dispar pentru totdeauna. Dacă libertatea a permis o deteriorare trecătoare, bilanțul este în mâinile lui Dumnezeu. Iisus - Mântuitorul înseamnă în limba ebraică Liberator și, cum spune atât de frumos Clement Alexandrinul, "așa cum voința lui Dumnezeu este un act și acest act se numește lume, tot astfel, scopul Său este mântuirea și aceasta se numește Biserica"[58].

3. Mysterium Crucis

Lumea nu se mântuiește decât în Hristos, "singurul nume pe care îl dorește inima", "nu este mântuire în vreun altul..., nu ne-a fost dat alt nume pentru mântuirea oamenilor" *(Fapte 4, 12)*. De aceea "Cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului cunoaște rațiunile esențiale ale tuturor lucrurilor... și cel ce este inițiat în misterul învierii învață ce este sfârșitul"[59].

Dar "moartea lui Hristos pe cruce este o judecată a judecății"[60]. Trebuie să te pierzi ca să te găsești și nu este mântuire definitivă decât într-o adorare comună. "Tu care ești singur între cei singuri și care ești totul în toți!... Cel neîmpărțit se împarte ca totul să fie mântuit și nici chiar locul de jos să nu fie lipsit de venirea lui Dumnezeu... Rugămu-Te... tinde mâinile Tale sfinte peste Biserica Ta sfântă și peste poporul Tău cel sfânt totdeauna al Tău"[61]. "Întinzându-Și cele două sfinte mâini ale Sale pe Cruce, Hristos a desfăcut două aripi, cea dreaptă și cea stângă, chemând la El pe toți credincioșii și acoperindu-i cum își apără mama puișorii"[62]. Dumnezeiasca iubire de oameni a voit așa. "Dumnezeu este îndelung răbdător" și ne dă un răgaz misterios, pentru că omul trebuie "să grăbească Ziua Domnului", să se afle în lăuntrul parusiei, ca îngerii mântuirii de care vorbește *Heruvicul* liturghiei. Este vorba aici de "intensitatea iubirii noastre", este vorba de aceste "nașteri" prin credință care ne aparțin în mod special și care înclină lumea spre venirea Domnului. O tainică germinare pregătește "primăvara Duhului"[63], apariția sfinților. Bucuria pascală se revarsă "în noi armonii"[64] și în fața pesimismului se înalță și se va înălța totdeauna cuvântul înaripat al lui Origen: "Biserica este plină de Sfânta

58. *Pedagogul,* 1, 6.
59. Sfântul Maxim, *Centuries gnostiques,* 1, 66; P.G. 90, 1108 AB.
60. Sfântul Maxim, *Quaest. ad Thalas.,* P.G. 90, 408 D.
61. Sfântul Ioan Hrisostom, *Om. 6* la Paști (probabil a Sfântului Hipolit, greșit atribuită Sfântului Ioan Hrisostom), P.G. 59, 743-746.
62. Sfântul Hipolit, *Despre Antihrist,* c. 68.
63. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv.* P.G. 36, 620 D.
64. Clement Alexandrinul, *Protreptique,* c. 1.

Treime..."[65]. "Fraților, cunosc un om care-l plânge pe acesta și suspină pentru acela, de parcă ar vrea să se îmbrace într-un fel cu persoana lor și să-și atribuie lui însuși greșelile pe care le-au săvârșit aceștia... Știu un om care dorea cu atâta înfocare mântuirea fraților săi, încât deseori cerea lui Dumnezeu cu lacrimi fierbinți, din toată inima lui, și cu un zel demn de Moise, ori ca frații lui să fie mântuiți cu el, ori să fie condamnat și el o dată cu ei. Căci se legase cu ei în Duhul Sfânt cu o astfel de legătură a iubirii, încât nu ar fi vrut să intre nici chiar în Împărăția cerurilor dacă pentru aceasta ar fi trebuit să se despartă de ei"[66]. Aceasta este taina speranței care lucrează mântuirea pentru alții. Credința *noastră* în Hristos se aseamănă întrucâtva cu credința Sa în Tatăl; acel πρὸς τὸν Θεόν (la Tatăl) din prologul Sfântului Ioan ne arată pe Cuvântul *"spre Dumnezeu,* în fața lui Dumnezeu, uitându-Se la fața Lui, vorbindu-I: Iată-Mă împreună cu copiii pe care Mi i-a dat Mie Dumnezeu"[67]. Și de atunci totul este nou, căci credința noastră a devenit credința *Sa* și "de aceea vă spun vouă: Toate câte le cereți, rugându-vă, să credeți că le veți primi și le veți avea" *(Marcu 11, 24)*[68].

O astfel de credință transcende istoria; mâinile lui Dumnezeu, adică Fiul și Sfântul Duh, duc destinul tuturor până în pragul abisului Tatălui, a cărui tăcere răsună totuși de apropierea Sa devorantă. Sfântul Petru vorbește despre ea: "Domnul rabdă îndelung pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință. Iar ziua Domnului va veni ca un fur; atunci cerurile vor pieri cu vuiet mare... Deci dacă toate acestea se vor desființa, cât de mult vi se cuvine vouă să umblați întru *viață sfântă* și în cucernicie, așteptând și grăbind venirea zilei Domnului" *(II Petru 3, 9-11).* Această zi nu este numai un scop, nici un sfârșit, această zi este Plinirea.

CAPITOLUL III

Ortodoxie și eterodoxie

Înainte de marea despărțire dintre Apus și Răsăritul creștin, pluralitatea Bisericilor era legată de multiplele manifestări locale ale aceleiași și unice Biserici a lui Dumnezeu, una, sfântă, sobornicească și apos-

65. *Selecta in Psalmos,* 23, 1; P.G. 12, 1265.
66. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări,* 22, P.G. 120, 423-425.
67. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *I Cat.,* n. 6.
68. Cf. Mgr Cassien, *Mystère de la foi,* în Le Messager ecclésial, nr. 66 (în lb. rusă).

tolească. După despărțirea de Răsăritul ortodox, Biserica Romei se împarte în catolicism și Reformă.

Dacă la originea conflictului, factori teologici și neteologici sunt amestecați, mai târziu, din pricina izolării și a îndepărtării în timp, fără voie poate s-a produs oarecare încordare asupra punctelor discutate, iar *acum,* chestiunea separării este, mai presus de toate, de natură *dogmatică.*

Congresul din Amsterdam a pus în lumină coexistența, în sânul ecumenismului, a două tradiții: "catolică" și "protestantă". Pentru un întreg curent de gândire protestant împărțirea creștinătății pune o problemă morală: păcatul neascultării și lipsa frățietății cer un efort de iubire. Logosul judecă neorânduiala și cheamă Bisericile să se deschidă unele altora și astfel să stea în jurul aceleiași mese. Or, sfânta cină protestantă "deschisă" tuturor nu poate fi nicidecum o soluție a ecumenismului, ea nu privește decât diferitele fracțiuni ale protestantismului. Trebuie să fim bine înțeleși că aici nu este vorba nici numai de interdicții canonice, nici de lipsa de dorință a unității. Este vorba de faptul că un "catolic" nu găsește în sfânta cină protestantă elementele care alcătuiesc euharistia "catolică". Unul din aceste elemente este succesiunea apostolică și episcopatul - martor al euharistiei apostolice. Aceasta, ca Taină a Bisericii, cere comuniunea preliminară totală a plenitudinii credinței. Pentru Sfântul Ignatie de Antiohia, convenirea la regula credinței este condiția pentru părtășia cu Dumnezeu; este o necesitate lăuntrică să ai aceeași doctrină cu doctrina episcopului; numai această comuniune în credință asigură unitatea și deschide calea spre euharistie[69].

Pentru "catolici", răul etic nu este decât expresia unui rău care se situează la un alt nivel, mai adânc. Această dimensiune ne duce până în pragul Bisericii și pune astfel, pentru prima oară, problema *dogmatică* în toată amploarea tradiției apostolice, căci nu este vorba să fim doar uniți, ci este vorba să fim *una.*

Nu este exact să spunem că unitatea este dată și trebuie numai s-o descoperim. Știm foarte bine că ea ne este dată în Hristos; dar ea nu este decât propusă ca o sarcină, nu este decât virtuală în creștinătatea care nu este încă real devenită Hristos. Este imposibil să manifești ceea ce nu există în mod real. Unitatea actuală este departe de a fi suficientă, pentru că ea este în funcție de minimalismul dogmatic (textul formal al Bibliei, *Crezul,* botezul, așteptarea Împărăției). Dacă blocurile politice pot să cadă de acord asupra unui minim de teze, credința sobornicească, universală cere prin natura sa *plenitudinea mărturisită a unui singur duh.* Structura sacramentală și ierarhică a Bisericii, prin-

69. *Ad Ef.* III, IV.

cipiul sinoadelor și conținutul definițiilor acestora condiționează dogmatic unitatea *sine qua non*.

Biserica, prin natura sa, nu poate fi împărțită, dimpotrivă, creștinătatea este profund divizată. Înaintea aceluiași Dumnezeu, noi suntem creștini diferiți și deosebirea vine din experiența aceleiași credințe, din experiența bisericească a lui Dumnezeu. "Cunoașteți adevărul și el vă va face liberi" sugerează "cunoașteți adevărul și el vă va învăța adevărata iubire", însăși acea iubire pe care o invocă preotul înainte de mărturisirea Crezului: "Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim". Adevărata iubire înlătură orice compromis și ne îndreaptă pe toți spre plinirea credinței.

1. Planul istoric

Conștiința canonică delimitează și trasează frontierele vizibile ale Bisericii noastre. Pe acest plan istoric condus de iconomia întrupării, un oarecare fanatism este chiar la locul lui; lepădat de orice dușmănie, acest fanatism înseamnă o fidelitate față de propria tradiție, față de credința părinților săi: "Râvna casei Tale mă mistuie" (Psalm 68, 11). Demarcarea cea mai limpede dintre Ortodoxie și eterodocși își are aici valoarea ei mântuitoare. Dimpotrivă, celebra "teorie a ramurilor" - anume că fiecare confesiune nu deține decât o parte din adevăr și că numai suma lor constituie adevărata Biserică - justifică și favorizează fărâmițarea infinită a "Bisericilor" și, până la urmă, duce la un creștinism fără Biserică.

Fiecare confesiune, în specificul său exprimat cu intensitate, înfățișează o individualizare a revelației unice, după un geniu propriu fiecăreia din ele. Așa spre exemplu, la romano-catolici, iubirea filială este transformată în principiul puterii paterne ipostaziate: Biserica este cea care învață și care se supune. Reformații au o venerare sacramentală pentru Cuvânt: Biserica este cea care ascultă și se reformează. Ortodocșii sunt foarte strâns legați de libertatea copiilor lui Dumnezeu care cresc și se bucură în comuniunea liturgică, iar Biserica este cea care preamărește iubirea de oameni cea dumnezeiască. Dar înainte de orice despărțire, chiar în secolele sinoadelor, în Răsărit exista un deosebit interes care se îndrepta spre tainele lui Dumnezeu și definițiile dogmatice, iar în Apus, interesul țintea spre raporturile dintre har și libertate; în Ortodoxie, o atitudine contemplativă și mistică, în catolicism, o atitudine socială și activă. Fericitul Augustin pune temeliile unei antropologii, Anselm, ale une soteriologii, iar Toma, ale unei gnoseologii, care sunt foarte deosebite de temeliile acelorași

științe din Răsărit (Sfântul Atanasie, capadocienii, Clement Alexandrinul). "În casa Tatălui Meu, multe locașuri sunt" *(Ioan 14, 2)*. Deosebirile acestea nu reprezintă decât diferitele aspecte ale aceleiași bogății, când Casa lui Dumnezeu, Biserica, este una. Păcatul nu stă în diversitate, ci în acel fapt contra naturii că Bisericii una, i se opun "mai multe", în faptul că într-un moment oarecare dragostea de unitate, chiar dorința de a fi una a secat. Atât Răsăritul, cât și Apusul, în elementul lor omenesc, sunt tot atât de vinovate, iar această vină comună cere imperios cea mai profundă căință. În ultimul rând, Adevărul este cel care convinge, dar martorul acestui adevăr trebuie să se ridice la nivelul a ceea ce el adeverește.

Dacă în lăuntrul fiecărei Biserici există convingerea că ea deține plinătatea revelației accesibile omului, chiar acest paradox stă la baza adevăratului ecumenism. El suprimă radical orice urmă a "teoriei ramurilor". În adevăr, numai în această conștiință a "absolutismului" Bisericii Sale, în această credință că ea este singura Biserică adevărată a lui Dumnezeu, va izbucni scandalul împărțirii și se va pune pentru întâia oară adevărata chestiune a unității. Dimpotrivă, pentru orice relativism și minimalism dogmatic, dezmembrarea și înmulțirea sectelor este ceva normal și însăși problema unității organice este suprimată! În aceste condiții, apare o singură soluție posibilă, și anume a unei "federații a Bisericilor", libere în structurile și mărturisirile lor de credință, iar adevărata unitate este eliminată și îndreptată spre *Una Sancta* invizibilă. Deosebirea este radicală: ramuri care trăiesc din viața singurului trunchi din care au ieșit, iar, pe de altă parte, crengi tăiate și îngrămădite la poalele unui arbore, înfățișează alte realități, sub aspect ontologic (imaginea este a Fericitului Augustin)[70]. Numai cel ce este conștient de plinătatea Bisericii sale este în stare să sufere cu adevărat, pentru că nu tristețea lipsurilor, ci durerea adevărului însuși îl îndeamnă să caute adevărata unitate fără nici un fel de compromis. Adevărul nu ne aparține în mod special; nu le este dat oamenilor să construiască adevărul, ci adevărul îi naște pe copiii săi proprii, el preexistă unității și o condiționează. De aceea, orice întâlnire ecumenică cere cea mai mare maturitate de gândire și totodată puritatea conștientă a tipului confesional, fidelitate absolută față de Biserica sa. Experienta ecumenică, însă, ocolește mereu misterul Bisericii care transcende mentalitățile pur istorice, logice, formale. Dacă ne situăm în întregime în planul istoric, atunci atitudinea catolicilor este singura logică: ea cere abdicarea fără condiții și supunerea fără rezerve față de instituția sa istorică. Dar convertirea pur și simplu și supunerea necondiționată față

70. *Serm. 46*, c. 8, n. 18 ; P.L. 38, 280-281.

de puterea jurisdicțională sunt de resortul misiunii confesionale și al prozelitismului istoric, slujire care se situează clar în afara cadrelor ecumenice. Pe de altă parte, frecventa confuzie între ecumenism și instituțiile din lăuntrul aceleiași lumi confesionale (spre exemplu, între luterani și reformați) trebuie să fie înlăturată prin acel necesar "criteriu de erezie": adică imposibilitatea *dogmatică* a intercomuniunii, ceea ce desemnează pe cei trei parteneri indispensabili pentru o deplină reuniune ecumenică: catolici, ortodocși și protestanți.

Pe noi ortodocșii ne îndeamnă categoric să "ieșim din cetate" și să intrăm într-o comuniune posibilă cu eterodocșii, nu atât sentimentul că suntem săraci și am avea nevoie de o completare a credinței, ci bogăția Bisericii noastre, revărsarea acestei bogății ortodoxe. Acest avânt este dezbrăcat de orice zel prozelitist, de orice imperialism de convertire. Noi ne bucurăm din plin de libertatea noastră, ca să mărturisim credința noastră apostolică, iar iubirea de oameni ne insuflă cel mai sincer respect al libertății fiecăruia.

Totuși, pe plan istoric, pe lângă comoara credinței și a plinătății sale, există o neîmplinire a adevărului trăit de omenescul din Biserică. Comuniunea ecumenică ne ajută puternic să regăsim smerenia și să devenim mai buni ortodocși.

2. Planul eshatologic

Biserica Ortodoxă, fără să renege nimic din credința ei, fără să-și renege vechile sale canoane[71], care interzic orice comuniune (chiar și comuniunea în rugăciune) cu neortodocșii, intră în comuniune, se roagă cu neortodocșii, participă la discuții teologice, colaborează în acțiunea socială. O astfel de atitudine nu este cu putință, spre deosebire de atitudinea catolică pur istorică, decât situându-ne în punctul în care se încrucișează istoria cu ceea ce o depășește. Numai dacă recunoaștem aceste două dimensiuni: cea istorică și cea eshatologică, putem înțelege mai bine natura speranței ecumenice și putem îndepărta, în același timp, orice contradicție față de canoane și orice prozelitism simplist.

Același principiu, care afirmă că "nu există mântuire în afară de Biserică" și respinge orice minimalism sentimental, este și cel care, prin propria sa dialectică lăuntrică, face de nemenținut orice complezență față de propria sa plinătate. Intenționalitatea "catolică" face și va face totdeauna să explodeze dinlăuntru orice limită și, înainte de orice, cea mai primejdioasă spiritual: cea pe care Părinții o numesc "autonomie" - suficiența de sine. Îngrijorarea pentru soarta lumii nu poate fi potolită în condiția istorică pură, ea crește la apropierea "zilelor răzbunării, în care se vor împlini toate cele scrise" *(Luca 21, 22)*. Epicleza eshatologică, *maranatha*, cheamă la darurile specifice ale vremilor din urmă: *Veni Creator Spiritus*. Iar Domnul zice: "Veșnic să fie cu voi"; totuși: "Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți a le purta" *(Ioan 16, 12)*. De atunci anumite lucruri vin să se așeze la nivelul cuvenit, tocmai acolo unde aceleași adevăruri încep să strălucească cu o claritate niciodată văzută mai înainte.

71. *Canoanele apostolice*; 10, 11, 45, can. 33 Sinodul din Laodiceea.

Ortodoxia are conștiința nezdruncinată că este *Una Sancta*. Există totdeauna posibilitatea pentru toți să acceadă la organismul său haric. Totuși, problema ecumenică se situează în altă parte. Fiecare din cele trei confesiuni susține că are o credință proprie, o unicitate și un *Crez* cu un caracter absolut. Dar numai Ziua Domnului posedă lumina cea adevărată: "Așadar să ieșim afară din tabără, ca să mergem la el, purtând rușinea sa. În adevăr, noi nu avem pe pământ cetate stătătoare, ci o căutăm pe cea care va să vie". Chemarea apostolică de a ieși din tabără ne îndeamnă să ieșim din istorie, pentru a înțelege sensul ultim al rugăciunii preoțești a lui Hristos. Așteptarea corectă a *eshatonului* nu neglijează nimic din realitatea istorică a Bisericii, căci noi așteptăm de la desăvârșirea plinirii sale "învierea morților și viața veacului ce va să vie" *(Crezul)*, dar tocmai acest punct înaintat dovedește că speranța nu ne îndreptățește să ne instalăm în durata timpului, ci să ieșim din ea.

Poate că, într-un anumit sens, ecumenismul este vinovat de nerăbdare, hotărându-și dinainte scopul său, plăsându-l în istorie: unirea tuturor într-o singură Biserică istorică. "Trebuie să fie erezii între voi, ca să-i cunoașteți pe cei dintre voi care nu cad". Dacă dislocarea Bisericii a fost fulgerătoare, unirea este lungă și se lovește de acel *non possumus* al conștiinței dogmatice. Rugăciunea arhierească a lui Hristos aduce o precizare fundamentală: "Ca ei să fie una... pentru ca lumea să creadă" *(Ioan 17, 21)*. Unirea ultimă, după imaginea Însăși a Tatălui și a Fiului, este subordonată scopului apostolic al mântuirii lumii. Dar mărturisirea cea din urmă, fără de care Biserica își pierde vocația de a fi sarea pământului și lumina lui, este mărturisirea care suscită în lume setea de mântuire și de Mântuitorul ei, care devine glasul celui ce strigă în pustie: "Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui" *(Matei 3, 3)*.

Rugăciunea Domnească vorbește de un acord final între voința Tatălui și a oamenilor. Astfel, filantropia Tatălui poate fi considerată ca o categorie teologică a ecumenismului, și rugăciunea însăși ca o epi-

cleză ecumenică. Dar Rugăciunea Domnească nu este ea, în esenţa ei, eshatologică?[72]

3. Semnificaţia actuală

Există deja un ecumenism practic al teologilor; fără această îmbogăţire reciprocă, reflexiunea teologică riscă să se împotmolească într-un provincialism de netrăit. Pe de altă parte, ecumenismul, în îngrijorarea sa adâncă faţă de soarta lumii, devine o chestiune vie, care se adresează întregii Biserici şi întreabă care este lucrarea ei în istorie, se înfăţişează ca oglinda conştiinţei sale istorice. Aici mărturia comună a existenţei lui Dumnezeu şi a atenţiei deschise Cuvântului Său poate înfăţişa condiţii excepţionale, când Dumnezeu se adresează nu numai Bisericii Sale, ci întregii creştinătăţi şi face din creştinătatea întreagă locul ultimului Său mesaj. Pe lângă *misterul unirii,* poate exista şi misterul dezunirii, căci primul nu se află decât la sfârşitul celui de al doilea.

4. Sarcina urgentă

Noi suntem toţi uniţi în jurul aceleiaşi Biblii închise. De îndată ce o deschidem, o citim diferit şi ajungem să o înţelegem fiecare în felul lui, urmând propriilor noastre tradiţii. Ecumenismul, pornind de la sensul iniţial al termenului οἰκουμένη (ţinutul locuit al Imperiului creştin), organizează întâlniri în spaţiu, depăşeşte distanţele în dispersarea orizontală. Problema care se pune azi este aceea a întâlnirii în timp. Timpul înseamnă tradiţie, iar studierea atentă a tradiţiei este, poate, metoda cea mai directă pentru abordarea tainei Bisericii înseşi. Ecumenismul are o importanţă primordială în faptul că pune o serie de adevărate întrebări înaintea conştiinţei *întregii* Biserici, o obligă să răspundă. Putem formula câteva din ele, în felul următor, ca să declanşăm un adevărat dialog ecumenic:

1) Problema crucială a oricărei teologii este legătura dintre revelaţia din trecut şi actualizarea ei *hic et nunc.* Cum să păstrăm specificul Sfintei Scripturi şi cel al predicării actualizante, care nu este niciodată o simplă repetare a textelor sfinte? Care este semnificaţia şi mai ales justificarea predicării, a teologiei şi a dogmelor, alături de

72. Mărturisirea adâncului Tatălui; "Sfinţirea Numelui" pentru iudei era deja actul interior al martirului; Împărăţia - identificată cu Duhul Sfânt; acordul final al voinţelor care încheie istoria; pâinea super-substanţială, cea din urmă, ultima Cină, fără de care vremea cea de pe urmă ar fi de netrăit; ispitirea timpului lui Antihrist; doxologia trinitară a Împărăţiei.

Sfânta Scriptură? Există două direcţii în teologie care, ambele, se găsesc într-un impas: istoricismul pur al teologiei liberale şi monismul actualist al aşa-zisei "teologii dialectice", impas datorat poate lipsei adevăratei dialectici a teandrismului, dialectica "datului" şi "a acţiunii" cuprinse în dogma de la Calcedon. În adevăr, "Hristos are două firi. Ce mă priveşte aceasta?" întreba Luther[73]. "Pentru Luther, misterul întrupării nu constă atât în faptul că Dumnezeu este participant al firii omeneşti, ci în aceea că a devenit participant la păcatul omenesc"[74]. Karl Barth socoteşte că hristologia lui Luther, dusă până la ultima sa limită, merge în direcţia monofizismului, pe când cea a lui Calvin ar merge mai curând în sensul nestorianismului[75]. Reforma pare că nu acordă întreaga sa valoare echilibrului trinitar. Teologia Duhului Sfânt este elocventă, în această privinţă. Duhul Sfânt se înfăţişează ca o epifanie a Cuvântului şi Îl vesteşte, Îl *actualizează* neîncetat. Unitatea izvorului uneşte actul şi actualizarea, *traditum* şi *actus tradendi,* comoara şi transmiterea ei mereu actuală. Dumnezeu a vorbit în Hristos, Dumnezeu a continuat să vorbească în Duhul Sfânt, să interpreteze propriul Său Cuvânt, să-L actualizeze în orice epocă, cu ajutorul tradiţiei. Predicarea Bisericii în decursul istoriei face din predică o tradiţie neîntreruptă, luminată de Duhul Sfânt, în orice moment al existenţei istorice. Tainele înlocuiesc "minunile" evanghelice şi continuă *vizibilitatea istorică* a lui Hristos, memorialul liturgic o trăieşte, cuvântul o vesteşte. Toate împreună constituie o actualizare necurmată, continuată în timpul propriu al Bisericii, care este timpul tradiţiei. Identitatea lăuntrică a tuturor acestor elemente este însăşi esenţa şi faptul universalităţii Bisericii. Sinodul din Efes (431) spune despre Sinodul de la Niceea că "Sfinţii Părinţi s-au adunat cu Duhul Sfânt"[76]. Sfântul Chiril al Alexandriei declară că Hristos prezidează în chip nevăzut şi luminează sinoadele[77].

2) Karl Barth atrage atenţia asupra unei mari ambiguităţi în folosirea noţiunii de "cuvânt", care poate să însemneze: a doua ipostază a Treimii, actul transcendent al lui Dumnezeu care se adresează omului, Sfânta Scriptură şi predicarea-interpretare.

Mărturia lăuntrică a Duhului Sfânt confirmă caracterul inspirat al Bibliei şi nu trebuie, în nici un caz, să fie confundat cu *interpretarea.* Aceasta cere epicleza şi lucrarea Duhului-Interpret dumnezeiesc în lăuntrul Trupului constituit, Biserica. Duhul Adevărului inaugurează ast-

73. *Opere,* ed. Erlangen, 35, 207.
74. Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen,* Goettingen 1949, p. 39.
75. *Kirchl. Dogm.* 1, 2, p. 27.
76. Denzinger, 125.
77. *Ep. 55 de Symb.* P.G. 77, 293.

fel propriul Său cuvânt, mai precis: "Duhul Cuvântului". Aceasta nu adaugă nimic nou la cuvântul Domnului, nici nu-l dublează, ci îl *interpretează;* prin ceea ce este scris, ne dă înțelesul, spiritul lui. De aceea, Sinodul apostolic din Ierusalim a folosit formula "Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă". Sub îndrumarea Duhului, apostolii au format "tradiția apostolică" și au inaugurat astfel principiul *transmiterii.* Care este, așadar, *legătura* dintre tradiția apostolică și tradiția Bisericii, și unde se statornicește sigur tradiția Bisericii și unde se situează sigur tradiția Reformatorilor? Care este criteriul universal al întregii Biserici, criteriul conformității sale cu tradiția apostolică și cine îl exercită? Sinodul din Ierusalim arată colegiul apostolic în exercițiul puterii lui de a hotărî sau de a omologa; de exemplu, pe Sfântul Pavel, "apostol prin efracție", și aceasta este puterea Bisericii. Cum este constituită? Reforma supune "mărturisirile de credință" criticii prin Scriptură, iar acesta este magisteriul teologilor. Aceștia afirmă, spre exemplu, că centrul Scripturilor este justificarea prin credință (ori tradiția patristică îl ignoră sub această formă bisericească și găsește că centrul Scripturii este în recapitularea totului în Hristos) și, prin aceasta, ei "reformează" moștenirea apostolică și patristică. Cine poate să o justifice? Justificarea, sfințirea, *sola fide* și *sola Scriptura, semper justus et peccator,* păcatul și harul, toate aceste noțiuni doctrinare sunt rodul unei munci omenești asupra textului sfânt: veracitatea lui obiectivă cere un criteriu obiectiv, bisericesc. Regula de credință, *Crezul* Apostolilor, are o valoare normativă pentru toți, dar nu-și are originea în apostoli. Care este valoarea Faptelor Duhului Sfânt, Care vorbește în Biserica post-apostolică?

3) "Biserica este judecată prin Cuvântul". Această teză pune o alternativă: sau teologii judecă pe episcopi, sau Duhul Sfânt judecă Biserica, adică cu ajutorul Duhului Cuvântului. Dacă punem Biblia *mai presus* de Biserică, riscăm să n-o mai citim *în* Biserică, în contextul rugăciunii și adorării liturgice, unde "Duhul însuși Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" *(Rom. 8, 26).*

4) *Sola fide - sola Scriptura,* ambele înseamnă harul, darul lui Dumnezeu care se dă oamenilor. Omul se încrede cu totul în Cuvântul, Îl primește, Îl împropriază în ființa sa, se încorporează el însuși în Cuvântul. Dar *receptivitatea* aceasta de o amploare totalitară poate fi doar pasivă? Acțiunii lui Dumnezeu îi răspunde reacția omenească. A reduce întreg Misterul numai la singura acțiune a lui Dumnezeu, Care vorbește, Se ascultă și-Și răspunde în om, prezintă riscul, se pare, de a-l suprima pe om, a suprima dialogul, or Dumnezeu îl numește pe om "tu".

5) Prezența lui Dumnezeu se poate reduce la singura formă a Cuvântului? Tainele au fost ele *adăugate* Cuvântului pentru o mai vastă confirmare a Sa? *(Mărturisirea de la La Rochelle,* art. 34). Dar liturghia afirmă pe drept cuvânt, în forma sa apostolică, împlinirea Cuvântului în Euharistie. În drum spre Emaus, Mântuitorul a interpretat pentru cei doi ucenici Scripturile, dar ochii lor s-au deschis doar în momentul când a frânt pâinea. Euharistia Îl interpretează pe Hristos, situându-se în inima mesajului neotestamentar: Hristos nu predică numai, ci Se și jertfește, iar marea tăcere sabatică introduce în eonul învierii. *Communio sanctorum* nu vine, în esență, din Communio sacramentorum? Oare Tainele nu actualizează ele lucrarea lui Hristos, așa cum tradiția actualizează revelația, împroprierea ei prin Trupul istoric al Bisericii?

6) "Totul vine de la Dumnezeu", dar, după întrupare, există și ceea ce vine de la Dumnezeu și ceea ce vine de la Omenitatea lui Hristos, care este omenitatea "noastră" (consubstanțială). Dacă Luther a declarat că chestiunea celor două naturi nu-l interesează, de atunci gândirea teologică a progresat enorm, și principiul "teandrismului", lămurit de Sinodul de la Calcedon, nu se pune, oare, și pentru noi în toată amploarea sa?

7) Este de mare folos, pentru dialogul ecumenic, să punem în lumină nuanțele acelorași termeni pe care îi folosim și în Răsărit și în Apus. Astfel, noțiunea de "har" în limba latină dă ideea de iertare și de gratuitate, iar în limba greacă (mai ales cea neotestamentară), înseamnă și dar, și primirea acestui dar. "Adevărul" de origine etico-juridică este o certitudine pentru rațiunea noastră, iar pentru ortodocși este un principiu imuabil în el însuși; "taina", în Apus, este legată de sfințenie și preoție; în Răsărit, "misterul" este ceea ce vine de sus și de la Duhul Sfânt; cuvântul *Sobornost,* în eclezioiogia rusă, vine de la sinodal-conciliar, dar înseamnă, mai profund decât orice idee de "putere", principiul comuniunii care înfăptuiește "Unimea" în Hristos. Aceleași cuvinte sunt accentuate *juridic* sau *ontologic,* ceea ce explică pentru ce categoriile de imputativ, de declarativ, de judiciar, pe de o parte, iar pe de alta, de satisfacție și de merit, sunt absolut străine Ortodoxiei; dimpotrivă, cuvintele mai biblice, de participare și asemănare sunt centrale.

8) Nu este, oare, simptomatic pentru Ortodoxie că culmea sa cea mai înaltă este *isihia,* liniștea, tăcerea minții care introduce în apropierea dogorâtoare a lui Dumnezeu și că "rugăciunea lui Iisus" învață un singur cuvânt: Numele, iar în acest nume, Prezența dumnezeiască? După vorbe și cuvântări, apofaza îndeamnă la cinstirea Cuvântului fără cuvinte și la trecerea către un alt mod de cunoaștere, prin comuniunea care luminează.

5. Dimensiunea harismatică a Bisericii

După doctrina Sfântului Ciprian, Tainele nu sunt valide și eficace decât în Biserică: în afară de Biserică, nici o Taină. Biserica, însă, nu și-a însușit niciodată această doctrină și, în practică, ea acceptă cel puțin botezul neortodocșilor; în cazul schismei, ea poate să recunoască mirungerea și hirotonia. Deci există un spațiu harismatic intermediar în afara Bisericii, unde se situează una sau mai multe Taine; această limită canonică restrictivă nu coincide, în schimb, cu limita harismatică a lucrării Duhului Sfânt. Dacă noi afirmăm că Tainele nu sunt valide și eficace decât în Biserică, tocmai acest *în* devine foarte misterios, căci el transcende frontiera vizibilă a canoanelor. Nici o iconomie pastorală nu poate vreodată să dea putere de Taină unui act care nu aparține Bisericii; aceasta poate să recunoască ceea ce există în adevăr sau să nu recunoască, ea nu poate însă să schimbe natura actului. Tot așa, este evident că ritualul primirii unui neortodox în Biserică nu poate nici el, mai pe urmă, să completeze și să valideze actele anterioare incomplete.

Fericitul Augustin socotește că Tainele, într-o schismă, sunt valide în virtutea unității Duhului, dar lipsite de eficacitate din pricina rupturii legăturii păcii (Biserica fiind "unitatea Duhului prin legătura păcii" *(Efes. 4, 3)*, ceea ce prezintă concepția de *ex opere operato.* Din fericire, nici o Biserică nu a împins această concepție până la limita ei logică, fiindcă aceasta ar fi negarea reciprocă a oricărui har sfințitor, negarea creștinătății.

Neortodocșii, prin însăși denumirea lor, nu mai sunt în Biserica ortodoxă, dar Biserica, dincolo de faptul că sunt despărțiți, continuă să fie prezentă și să lucreze în prezența credinței și a intenției corecte a mântuirii. Noi știm unde este Biserica, dar nu ne-a fost dat să judecăm și să spunem unde nu este Biserica.

6. Prezența ortodoxă

În absența Bisericii romano-catolice, Ortodoxia singură condiționează chiar existența ecumenismului, îl salvează de alunecarea spre un pan-protestantism. Declarația solemnă de la Toronto - "adeziunea unei Biserici la Consiliul Ecumenic nu atrage după sine faptul că ea își consideră, prin aceasta, propria ei concepție despre Biserică drept relativă" - face ca Ortodoxia să nu se simtă stânjenită. Curată în latura sa duhovnicească, infailibilă în puritatea credinței și a eclezio-

giei sale, ea consideră orice eterodoxie un fenomen al vieții sale proprii, petrecut în lăuntrul realității sale istorice. Orice creștin botezat care mărturisește credința sa treimică este un membru mai mult sau mai puțin liber al Ortodoxiei, mai mult sau mai puțin depărtat de inima ei euharistică. Ortodoxia, prin marea sa iubire de oameni, exclude orice prozelitism individual; tot așa, ea nu reneagă nici un element din credința ei, dar refuză, așa cum îi dictează tradiția ei, unele metode de mărturie, ca: uniformismul totalitar, unionismul prematur, integrismul obscurantist[78].

Efortul ecumenist îndreptat spre tradiție ar putea fi mult ușurat, dacă Reforma ar fi mai atentă la valoarea fundamentală a preoției rânduite prin actul dumnezeiesc ca martor care lucrează, înainte de toate, în adunarea euharistică și în regula de credință; și dacă Roma ar fi mai atentă la valoarea centrală a vieții bisericești, din marea epocă dinaintea separării, și care este autoritatea supremă a sinoadelor, comuniunea cu Trupul. Infailibilitatea papei poate deveni, în acest caz, o tradiție locală. Nu este suficient faptul că au fost redescoperiți Sfinții Părinți. Din această descoperire trebuie să izvorască însăși puterea Părinților, continuarea creatoare a tradiției. Dar mai înainte de orice, toți laolaltă trebuie să ne întoarcem la izvoarele Scripturilor și ale tradiției patristice a sinoadelor, spre o spiritualitate înviorată, adică recentrată și reorientată asupra misterului central pascal și parusiac, spre o adevărată întâlnire în tezaurul comun al vieții înseși; o atare înviorare se impune ca singura eficace pentru marea cauză a unității creștine.

Terenul privilegiat al Ortodoxiei a fost de multe ori subliniat. Conflictul fără ieșire dintre teologii protestanți și teologii catolici decurge deseori din folosirea acelorași categorii de gândire. Ortodoxia oferă un teren patristic deosebit, unde aceleași probleme pot fi puse altfel și pot primi soluții inaccesibile altfel: problema credinței și a faptelor, a libertății și a harului, a autorității și a profetismului, a celibatului și a căsătoriei. În cele din urmă, ea nu cere nimănui să se supună puterii unei instituții istorice, ci îndeamnă să îmbrățișăm adevărul (spre exemplu, *Crezul* de la Niceea și definițiile celor șapte sinoade). Nu teologii își prezintă exigențele lor, ci adevărul este cel care primește și introduce în comuniunea cu Ortodoxia. Ea nu impiedică nicidecum păstrarea chipului istoric propriu și tradițiile valide ale Părinților.

78. Sfântul Irineu atrăgea energic atenția împotriva integrismului care risca să excludă profeția din Biserică sub pretextul unei false prudențe *(Adv. haeres. III,* 11, 9).

7. Sfinţenia

După cum afirmă Sfânta Scriptură, în timpurile din urmă acţiunea Duhului Sfânt se va arăta într-un chip cu totul special, ceea ce presupune rugăciunea intensă şi invocarea, "epicleza ecumenică", adresată Tatălui ca să trimită Duhul Său peste creştinătatea împrăştiată. Noi ne aflăm mai mult decât oricând în faţa misterului său: "Numele Tău prea dorit şi preamărit fără încetare, nimeni nu va putea să spună ce este". Ortodocşi, catolici, protestanţi, nu ne este dat să relativizăm adevărurile dogmatice. Numai Duhul Sfânt singur poate să treacă dincolo de orice limită fără să relativizeze nimic, ci să împlinească integrând toate aspectele credinţei creştine în plinătatea lor infinit nuanţată.

În ziua Epifaniei, Porumbiţa reprezenta mişcarea care-L duce pe Tatăl spre Fiul Său. Aceeaşi Porumbiţă susţine şi mişcarea care ne duce pe noi toţi către Cuvânt; căci, aşa cum zice Epistola către Evrei (12, 14), "Căutaţi pacea şi sfinţenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul". "Făptura nu are nici un dar care să nu vină de la Duhul, El este sfinţitorul care ne uneşte cu Dumnezeu", precizează Sfântul Vasile; iar Sfântul Grigorie de Nyssa şi Evagrie ne amintesc neîncetat: "Este teolog cel care ştie să se roage". Poate că ecumenismul suferă de un exces de teologie discursivă şi de o lipsă a elementului liturgic, discuţia primează puternic asupra rugăciunii. Scriptura, însă, nu încetează să ne spună: "noi suntem în ceasul de pe urmă", "vin îndată", "noi trăim la sfârşitul lumii". Mai mult ca oricând, primatul existenţial, harismatic aparţine sfinţeniei; Biserica vorbeşte prin sfinţii săi şi predică mai bine şi se exprimă mai adecvat. "Iar voi ungere aveţi de la Cel sfânt şi ştiţi toate" *(I Ioan 2, 20)*. Ungerea, χρῖσμα Împărăţiei înseamnă sfinţii din ceasul de pe urmă. Dobândirea Duhului Sfânt şi a darurilor Sale, pătrunderea harismelor în întreaga noastră fiinţă, "ca Hristos să Se nască în noi", devine mai mult decât oricând esenţialul vieţii creştine. "Cât de mult vi se cuvine vouă să umblaţi întru viaţă sfântă, aşteptând şi grăbind venirea Zilei Domnului" *(II Petru 3, 11-12)*. Întrunirea ecumenică poate, în acest domeniu al "evenimentului", să se adâncească până ce va deveni un exerciţiu al iubirii pline de strălucire, "pacea prin legătura Duhului", profeţia puternică a Împărăţiei. Tocmai în aceasta, monahismul devine normativ în maximalismul său eshatologic, în nerăbdarea sa parusiacă; această stare de spirit - pentru că pecetea ungerii o au toţi - poate izvorî din orice confesiune şi să unească mai adânc în liturghia aşteptării şi a lucrării pregătitoare, în chemarea arzătoare a epiclezei finale. Cum spune aşa de minunat Sfântul Grigorie de Nyssa, numit de Sinodul al doilea ecumenic "Părintele Părinţilor"[79]: *"Puterea dumnezeiască este în stare să ne dea o speranţă, acolo unde nu mai este nici o speranţă, şi o cale în imposibil"*[80]. Orice limită conţine în esenţa ei un "dincolo", transcendenţa ei[81]. "Există un singur fel de a cunoaşte..., a tinde neîncetat dincolo de ceea ce este cunoscut"[82].

Nu trebuie să uităm avertismentul atât de profund al Sfântului Maxim Mărturisitorul, că noi merităm pedeapsa "nu numai pentru răul săvârşit, dar şi pentru binele pe care l-am neglijat şi pentru că nu iubim pe aproapele nostru"[83].

S-ar cuveni să lăsăm să vorbească - mai bine decât cuvintele - imaginea iconostasului din bisericile ortodoxe. Acesta este zidul despărţitor dintre naos şi altar, închipuind hotărnicia dintre Împărăţie şi lume. La început era o simplă barieră între credincioşi şi altar, pentru a se păstra rânduiala în timpul slujbelor. Cu timpul însă geniul liturgic a împodobit acest spaţiu în întregime cu icoane, anume orânduite. În centru se află Hristos, în icoana numită *Deisis*, iar în jurul Lui, ca raze, se aţin sfinţii în care se răsfrânge şi care răspândesc lumina Lui. Iconostasul ortodox ne face să înţelegem dintr-o dată minunea unei prefaceri: ceea ce era la început un zid despărţitor a devenit punte, iar Hristos întru sfinţii Săi închipuie trecerea - Paştele - a noastră, a tuturor şi a fiecăruia în parte, înspre Împărăţie.

Toţi laolaltă şi fiecare în parte suntem chemaţi să adâncim prezenţa fulgurant luminoasă a lui Hristos, în Naşterea Sa-parusie, prin suflarea Duhului; în această profunzime a tainei Naşterii pnevmatofore - deja Împărăţia - separarea se poate preschimba în legătură, unitate. Şi astfel, ortodocşi, catolici, protestanţi, dacă merg pe calea sfinţeniei, care sfârşeşte în Hristos, se pot regăsi, icoane vii în iconostasul Bisericii lui Dumnezeu - uşă împărătească deschisă spre adâncurile Tatălui.

79. MANSI, 13, 293.
80. *De hom. op.*; P.G. 44, 128 B.
81. *Vita Moys.*, P.G. 44, 401 B.
82. *In Cant.*, hom. 12, *P.G.* 44, 1024 BC.
83. *Lib. asc.*, *P.G.* 932 C.

SCURTĂ BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. Lucrări scrise de autori ortodocşi

ALIVISATOS H. S., *Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche* (in *Ekklesia X*. Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien, Geschichte, Lehre und Verfassung der orth. Kirche, Gotha 1939).
ALIVISATOS H. S., *The Holy Greek Orthodox Church* (*Documents préparatoires pour la conférence Faith and Order de Lund*), Geneve.
BEHR-SIEGEL, *Priere et Saintete dans l'Eglise russe* (Paris 1950).
BOLSHAKOFF S., *The foreign missions of the Orthodox Church*, London 1943.
BOULGAKOFF S., *L'Orthodoxie*, Coll. Les Religions, Paris 1932, rééd. Paris 1958.
BOULGAKOFF S., *The Orthodox Church*, London 1935.
CONSTANTINIDES M., *The Orthodox Church*, London 1931.
EVDOKIMOV P., *La Femme et le Salut du Monde*, Tournai-Paris 1958.
FEDOTOV G. B., *A Treasury of Russian Spirituality*, London and N.Y. 1950.
FLOROVSKY G., *The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, (U.S.A. April 1950).
FLOROVSKY G., *L'Eglise, sa nature et sa tâche*, in *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*, vol. I pour la conférence d'Amsterdam, Neuchâtel-Paris 1949.
FLOROVSKY G., *Le Corps du Christ Vivant, une interprétation orthodoxe de l'Eglise*, in *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel et Paris 1948.
KARMIRIS J., *Orthodoxie und Protestantismus*, Griech., Athen 1937.
KARMIRIS J., *Die Bekenntnisschriften der orth. Kirche*, Griech., t. I, Athen 1952; t. II, Athen 1953.
KARTASCHOV A., *Die Enstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Grossen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, in *Kirche und Kosmos*, Orthod.v.Evang. Christentum, Studienheft N° 2, Witten/Ruhr 1950.
KHOMIAKOV A., *The Church is One*, London 1934.
KRIVOSCHEINE, *L'enseignement ascétique et mystique de Grégoire Palamas*, Sem. Kondakovianum, 1936.
LEV HIEROMOINE, *Une forme d'ascèse russe: la folie pour le Christ*, in *Irénikon*, Avril 1927.
LOSSKY VLAD., *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944.
LOSSKY VLAD., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957.
LOT-BORODINE M., *La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XIe siècle*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1932-1933.
LOT -BORODINE M., *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siecle: N. Cabasilas*, Paris 1958.
MEYENDORFF J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
MILASCH N., *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 2, 1905.
MOINE DE L'EGLISE D'ORIENT (UN), *La priere de Jésus*, Chevetogne 1952. *Sur l'usage de la Prière de Jésus*, in *Irénikon*, 1952.
SCHMEMANN A., *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*, Genève 1948.
SERAPHIM OF SAROV (ST.), *Concerning the Aim of Christian Life*, Engl. transl. by Dobbie-Bateman, London 1937.
SERAPHIM METR., *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950.
SERAPHIM METR., *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952.
SERGUIEV JOHN (Father John of Cronstadt), *My Life in Christ*, Engl. transl.by E. Goulaeff, London 1897.
SMOLITSCH I., *Leben und Lehre der Starzen*, 2. Aufl. Köln-Olten 1952.

VASILIEV A., *History of the Byzantine Empire*, Madison 1958.
ZANKOW ST., *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946.
ZANKOW ST., *Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928.
ZENKOVSKY B., *A History of Russian Philosophy*, 2 vol., London 1953.
ZENKOVSKY B., *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart 1951.
The Church of God, Anglo-Russian Symposium, London 1934.
Erzählungen eines russischen Pilgers, Freiburg i.B. 1951.
Orth. Ev. Symposium über die Lehre vom Menschen, in *Ev.Theologie*, Jan.Febr.1952, Heft 7/8.
Orthodox Spirituality, by a Monk of the Eastern Church, London 1945.
Récits d'un pélerin russe, Neuchâtel 1943.
Symposium, Ev. und Orth. Christentum, Hamburg 1952.
The Way of a Pilgrim, transl. by R. French, London 1941.
Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, London 1951.

2. Lucrări scrise de autori neortodocşi

BENZ E., *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1956.
BRANDRETH H., *An Outline Guide to the Study of Eastern Christendom*, London 1951.
MERCENIER P. E., *La Prière des Eglises de rite byzantin*, 3 vol., Chevetogne 1948.
DANIELOU J., *Platonisme et théologie mystique*. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, Paris 1944.
DVORNIK FR., *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948.
GRATIEUX A., *A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Paris 1939.
GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.
HAUSHERR J., *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in *Orientalia Christiana*, I, 1935.
HAUSHERR J., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, in *Orientalia Christiana*, 132, 1944.
HEILER F., *Urkirche und Ostkirche*, München 1937.
HODGES H.A., *Anglicanism and Orthodoxy*, London 1955.
JANIN R., *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, 2e éd., Paris 1926.
KLOSTERMANN R.A., *Probleme der Ostkirche*, Göteburg 1955.
KOLOGRIVOV I., *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953.
MERSCH E., *Le corps mystique du Christ*. Etude de Théologie historique, T.I.: Doctrine de l'Ecriture et de la tradition grecque, Louvain 1933.
PEETERS P., *Orient et Byzance*. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Bruxelles 1951.
RESCH P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931.
ROUET DE JOURNEL M.J., *Monachisme et Monastères russes*, Paris 1952.
VILLER M., *Aux Sources de la spiritualité de saint Maxime: Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XI, 1930.

3. Reviste şi Varia

Saint Vladimir's Seminary Quarterly, New-York.
La Pensée Orthodoxe, les oeuvres de l'Institut de Théologie de Saint Serge a Paris.
Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, éd. Cabrol et Leclercq.
Dictionnaire de spiritualité, éd. Viller et Cavallera.
Eastern Churches Quarterly, Ramsgate.

Echos d'Orient, (Assomptionistes) après 1942: *Etudes byzantines*.
Enchiridion asceticum, loci SS Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes, éd. M.J. Rouët de Journel et J. Dutilleul, Freiburg i.B., 1929.
Irénikon, (Bénédictins d'Amay, Chevetogne).
Istina, (Dominicains, Paris).
Jahrbücher für Liturgiewissenschaft, (Bénédictins de Maria Laach).
Orientalia Christiana, (Institut Pontifical Oriental, Rome).
Recherches de science religieuse, (Jésuites).
Revue d'ascétique et de mystique, (Jésuites).
Russie et Chrétienté, Paris.
Sobornost, (Organe du Fellowship de Saint Alban et de Saint Sergius, Londres).

CUPRINS

Redactor: ANCA MANOLACHE
Tehnoredactor: Ierom. VARTOLOMEU BOGDAN

Format 16/61x86 broșat
Coli de tipar 24. Comanda nr. 61

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE